N° 7 1954 Juillet-Août

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

Saint José Pignatelli, S. J.

UN PRÊTRE EXEMPLAIRE ET TRÈS ACTUEL
(27 décembre 1737 - 15 novembre 1811)

Le 12 juin de cette année fut canonisé José Pignatelli.

Pie XI avait dit de lui, en le béatifiant : « C'est un modèle de virile et robuste sainteté, une figure de grand style, tracée d'une manière infiniment magistrale par la main maîtresse de Dieu ».

Peu de gens connaissent le nouveau saint.

Et pourtant, parmi ceux que l'Eglise a récemment élevés sur les autels, il n'en est guère qui aient été à ce point mêlés aux événements du monde, en relation avec toutes les classes sociales, impliqués en d'aussi graves affaires de leur patrie, de l'Europe et de l'Eglise.

Un saint pour tous.

Déjà, lors de la déclaration de l'héroïcité de ses vertus, le 13 mars 1917, Benoît XV s'était plu à souligner, « qu'au moins dans le cas présent, les gens du monde ne pourraient plus dire, comme ils en ont trop l'habitude, que pareil décret introduisant une cause de béatification présentait de l'intérêt uniquement pour des moines ou pour des femmes vivant la vie cloîtrée ». Pignatelli, disait-il, « peut être proposé en exemple à tous ceux qui vivent la vie commune et sont impliqués dans ses vicissitudes ».

Voici en effet un authentique saint, qui, tout en étant religieux, dut conquérir la perfection hors de l'enceinte de la vie religieuse. Pour lui, la vie chrétienne et parfaite se ramenait tout simplement à faire avec ténacité le bon plaisir de Dieu, à être partout et toujours l'homme de Dieu au service de l'Eglise et des âmes, en un mot, à vivre en saint prêtre et à paraître tel au milieu d'une époque désaxée à l'égal de la nôtre.

C'est de ce point central que s'éclaire et se comprend la vie de saint José Pignatelli.

Là s'enracinaient son émouvante fidélité à sa vocation, son zèle ingénieux et son inlassable dévouement pour tous les malheurs de son temps, son inébranlable amour pour le Saint-Siège, sa prodigieuse et sereine force d'âme, sa prudence, son inconfusible providentialisme au milieu des situations les plus déroutantes. Pignatelli nous apparaît comme un saint tellement moderne, qu'il semble devoir être le patron attitré des prisonniers, des exilés, des « personnes déplacées », et qu'il reste à jamais le puissant protecteur des pauvres honteux. Ambassadeur du Christ, il enseigne aux grands et aux puissants du jour la véritable noblesse et le service désintéressé de leur patrie; aux déracinés, aux écrasés par les grandes catastrophes, l'audace de la reconstruction au milieu du découragement et des ruines apparemment définitives.

Du fond de l'incroyable odyssée de son existence, il apporte à nos contemporains un immense encouragement.

Le prêtre est toujours actuel.

Mais le sens particulièrement providentiel de sa canonisation est peut-être de nous révéler surtout le rôle unique et toujours actuel du prêtre dans la société.

Tiré de la pâte humaine et mis à part pour le service de Dieu et des âmes, le prêtre est le ferment qui fait lever tout ce à quoi il est mêlé. Au milieu même d'une vie enchevêtrée et redoutable qu'il doit dominer de l'intérieur et qu'il finit par conduire vers sa véritable destinée, le prêtre apparaît comme le représentant visible d'une force supérieure, de cette Sagesse aimante qui gouverne l'univers et qui lui imprime discrètement mais fermement son inéluctable orientation vers le bonheur. Le prêtre, parce que tout à Dieu, est, plus que personne, tout aux hommes, proche de leurs besoins et de leurs aspirations, capable de les secourir, obligé de les diriger.

Mais, quelle robustesse inentamée suppose pareille vie! Tout en vivant dans le monde, se conduire comme n'en étant pas; fatalement être un incompris pour bien des hommes; devenir même souvent l'objet de calomnies et de persécutions de la part d'un monde qui prête facilement aux prêtres des calculs intéressés et des intentions d'ambitieuse domination... Que de fois se renouvelle alors dans la vie déjà si écartelée du prêtre le prolongement de la passion du Christ! Dieu permet d'ailleurs périodiquement des heures de calvaire dans son Eglise. Bien plus, il permet que les fautes de l'Eglise elle-même en soient la cause et que ses ministres aient à souffrir de la part de ceux qui devraient être leur principal soutien. Il le permet pour mieux découvrir à nos yeux, dans la vertu héroïque de ses serviteurs, quelque chose de son plan magistral et providentiel.

Car il importe de ne jamais l'oublier : au delà des faits objectifs

de l'histoire, déjà si mal connue et si difficile à établir, il existe, les sous-tendant, le sens profond et surnaturel de l'histoire. « Les hommes s'agitent et Dieu les mène ». Rien ici-bas n'est absolu ni indispensable, excepté la volonté de Dieu. Aucun homme et aucune institution, même les plus utiles au bien, ne sont nécessaires. L'Eglise elle-même, en partie humaine, n'est ni impeccable ni immortelle; à la suite du Christ, elle peut mourir de-ci de-là, sûre avec lui de toujours ressusciter, plus belle et rajeunie par l'épreuve qui épure sa vertu et révèle la divine présence par laquelle lui est assurée une mystérieuse pérennité.

Telle est la loi chrétienne de l'histoire : « C'est à travers bien des tribulations qu'il importe d'entrer dans le royaume des cieux »... « Le grain de froment doit mourir afin de lever en moisson »... « L'or veut être éprouvé dans la fournaise »... « Le Christ reste en agonie jusqu'à la fin des temps »... Mais aussi : « Ne craignez rien; déjà j'ai vaincu le monde »... « La dernière heure déjà a commencé ». Le dernier mot restera à Dieu et à ses élus!

Dans l'histoire de saint José Pignatelli, comme dans celle de la Compagnie de Jésus, sa mère, cette loi austère mais féconde se trouve vérifiée une fois de plus pour la gloire de Dieu et pour notre réconfort. Le prêtre qu'il était et l'Ordre sacerdotal auquel il appartenait devaient s'attendre aux contradictions et aux persécutions. Rien d'ailleurs ne sert mieux la cause de l'Eglise que l'exemple de pareilles existences, lesquelles s'avèrent finalement comme les plus belles réussites humaines entre les mains d'un Dieu qui peut permettre le mal parce que seul il est capable d'en tirer un bien supérieur.

Il importe donc de voir à cette lumière, — la seule satisfaisante après tout, — l'histoire des saints et de l'Eglise. Mais il faut aussi entrer résolument dans leurs dispositions de foi en la Providence et d'obéissance inconditionnée envers l'autorité hiérarchique, même et surtout lorsque leurs directives ne nous sont pas compréhensibles ni apparemment favorables.

*
* *

La vie de saint José Pignatelli se situe tout entière dans l'époque bouleversée par la suppression et la renaissance de la Compagnie de Jésus [1].

1. Il n'existe guère, en langue française, de biographie récente et attachante de José Pignatelli. Tout au plus, peut-on signaler : G. Bouffier, S. J., *Vie du V.S. de Dieu J. Pignatelli,* Paris, Lecoffre, 1868. — A. Tenneson, S. J., *Le bienheureux José Pignatelli,* Collection *A.M.D.G.,* n° 2, Toulouse, Apostolat de la Prière, 1934. La seule biographie de valeur, publiée en espagnol, est celle

Une vocation suivie en des jours tragiques.

Espagnol de naissance, il entra en religion à Tarragone, le 8 mai 1753, âgé de seize ans à peine. Certes, il lui fallut du courage pour faire ce pas en pareil moment. C'était en effet l'époque où la Compagnie voyait monter à l'horizon des nuages bien menaçants : la philosophie athée, les doctrines régaliennes et d'un étatisme absolutiste, le gallicanisme jaloux de ses privilèges, les haines d'un jansénisme attardé, des rancunes personnelles et des susceptibilités froissées, tout cela se liguait en une offensive générale contre l'Ordre, qu'on savait être un des remparts les plus traditionnels de l'autorité du Pontificat romain. Ce serait la lutte à mort et qui aboutirait à la destruction des Jésuites, mais aussi à celle de bien des œuvres chères à l'Eglise.

On raconte que lorsque, tout enfant, à l'âge de cinq ans, José perdit sa mère, on eut bien de la peine à l'arracher de l'étreinte de cette morte dont il ne cessait de baiser les mains en gémissant « maman, maman ! » comme s'il avait voulu la rappeler à la vie !

Peine d'enfant, symbolisant d'avance la peine immense qui traverserait toute sa vie de religieux.

Sans doute, au noviciat, ne put-il encore interpréter les signes avant-coureurs de la tempête finale ; par contre son frère aîné et tuteur, dom Joachim, s'en rendait parfaitement compte et, pour ce motif entre autres, ne l'avait autorisé que bien difficilement à suivre sa vocation. En ces jours-là, au Portugal tout proche, le marquis de Pombal préparait contre la Compagnie le coup terrible qui la chasserait du pays en 1759 ; Choiseul et le Parlement de Paris l'imiteraient en 1763 ; et l'Espagne connaîtrait la tourmente quatre ans après.

Cependant le jeune Pignatelli obéissait à l'appel de Dieu. Il avait été élève des Jésuites à Saragosse, sa ville natale. Novice à Tarragone, puis élève en lettres à Manrèse, en philosophie à Calatayud et en théologie à Saragosse, il eut donc l'insigne faveur de jouir d'une préparation tranquille, régulière et solide au sacerdoce. Ordonné prêtre en 1762, il célébra sa première messe en la fête de saint Jean l'Evangéliste. Comme le disciple bien-aimé, sans doute apprit-il alors à s'appuyer contre la croix et à puiser, dans le Sacré-Cœur, une foi et une charité supérieures à tout malheur.

L'épreuve d'ailleurs l'avait déjà marqué : de graves hémoptysies avaient miné sa santé ; d'autre part, une défiance étrange des supérieurs reléguait en seconde zone ses brillants et multiples talents. Simple professeur de grammaire au collège de Saragosse, prédicateur du marché, le nouveau prêtre se dévoua en plus auprès des mala-

---

de José March, S. J., *El restaurador de la Compania de Jesus, Bo J. Pignatelli y su tiempo,* deux volumes, Barcelone, Impr. Revista « Iberica », 1935, réédition en 1944. Une version abrégée en italien a été éditée par A. Tesio, Turin, Soc. Ed. Int., 1938.

des de l'hospice et des prisonniers, spécialement des condamnés à mort. Il y gagnerait même le surnom de « père des pendus ».

Pignatelli était prêtre depuis cinq ans, lorsqu'éclata l'orage qui, en une nuit, balayerait du territoire espagnol les plus florissantes Provinces de la Compagnie de Jésus.

On sait l'histoire de cette révoltante comédie de justice. Pastor, dans le dernier tome de son *Histoire des Papes,* et Dudon, dans des articles très remarqués de la *Revue des Questions Historiques* [2], ont décrit, après bien d'autres, les écœurants détails de cette affaire... D'abord la ridicule « émeute des chapeaux » à Madrid, l'accusation absurde portée contre les Jésuites de l'avoir fomentée et de préparer des troubles plus graves en vue de détrôner Charles III et même de le faire disparaître par la force ; à défaut de quoi, ce serait la révolte des réductions du Paraguay et de l'Uruguay qui feraient défection de la couronne. On a raconté les incroyables moyens de pression exercés par le ministre d'Aranda sur le jeune roi au caractère inconstant et soupçonneux, en particulier l'insinuation monstrueuse que les Jésuites semaient le bruit de la bâtardise du roi et que des preuves en avaient été trouvées dans les papiers du recteur de Madrid, ainsi qu'à Figueras en Catalogne, où avait été saisi un libelle diffamatoire dans les bagages des Pères Larain et Recio, venus du Marañon en Espagne pour faire route vers Rome. Puis, l'établissement de la « Commission spéciale extraordinaire » qui, dirigée par Pierre Campomanès, le légiste ami des philosophes, ne pouvait pas ne pas condamner les Jésuites.

Le 27 février 1767, par la pragmatique sanction, Charles III livrait les Jésuites à leurs ennemis « pour des causes justes et pressantes qu'il renfermait dans son cœur royal ». L'exécution allait suivre bientôt, brutale et inexorable, intimée sous menace de mort par d'Aranda à ses fonctionnaires. Dans la nuit du 2 avril, tous les Jésuites de leurs territoires respectifs, même les malades et les moribonds, devaient être arrêtés par la force armée et déportés dans les vingt-quatre heures vers le port le plus proche. Défense royale était faite de témoigner aucune pitié à cette bande de criminels ni de commenter en aucune manière les événements.

Il faut accumuler ces détails pour deviner quelque peu la stupeur, l'atterrement, le désespoir des 5000 Jésuites arrachés soudain à leur travail apostolique dans la patrie et dans les missions d'outre-mer. La douleur de ces malheureux ne se mesure qu'à l'immensité de l'amour et du dévouement pour tout ce qu'ils avaient servi. Sans procès, sans jugement, sans possibilité d'appel, sans préparatifs, sans

2. Pastor, *Geschichte der Päpste,* XVI, I, p. 829 sq. P. Dudon, S. J., *De la suppression de la Compagnie; la résurrection de la Compagnie,* dans la *Revue des Questions Historiques,* 132 (1938), p. 75-107 ; 133 (1939), p. 21-59.

provisions de route, sans argent, sans aucune perspective d'un avenir meilleur!... C'était l'anéantissement de toute leur œuvre; c'était l'exil, et dans des conditions terribles. Ordre avait été donné de débarquer les Jésuites, comme un cadeau de dérision pour le Pape, sur la côte de Civita-Vecchia dans les Etats Pontificaux. Mais, gratifié déjà par Pombal d'un nombre impressionnant de Jésuites portugais, Clément XIII, quoique ami de la Compagnie, ne crut pas pouvoir accepter cette nouvelle charge de geôlier qui eût semblé légitimer et encourager de plus amples et sacrilèges spoliations. Et ce fut la longue et pénible errance sur mer, de port en port, le séjour en Corse, à Ferrare, à Bologne, avant le coup mortel qui supprimerait la Compagnie de Jésus.

*
* *

C'est sur ce fond de ténèbres que commence à se détacher, lumineuse et consolante et toujours plus grande, la figure de saint José Pignatelli. L'épreuve offrirait à ce prêtre modèle l'occasion de donner sa vraie mesure. *Sacerdotem oportet praeesse.* Il serait le guide et le soutien de ses frères. Nouveau Moïse, il les conduirait par les longues routes d'exil jusque-là où Dieu les voulait et jusqu'au seuil de la restauration de l'Ordre.

L'exemple de la fidélité et de la force d'âme.

Et d'abord il resterait lui-même fidèle et fort.

Les hautes relations de sa famille avec la cour de Madrid avaient valu à José Pignatelli et à son frère jésuite Nicolas l'autorisation exceptionnelle de rester en Espagne, mais à condition de renoncer à leur vocation. On devine la réponse du saint : il partagerait jusqu'à la mort le sort de ses frères en religion; qu'on ne lui écrive plus à ce sujet; quant au voyage en mer, servir de nourriture aux poissons ou de pâture aux vers, était-ce bien différent? — Ni les instances de son frère Joachim, devenu ambassadeur à Paris, ni les larmes de sa sœur, la comtesse de Acerra, ni les offres répétées du Roi ou les menaces de ses ministres ne le feront changer d'avis.

D'ailleurs, contre toute prévision, sa santé délabrée se rétablit en mer, alors que tant d'autres sortirent brisés à jamais de ce terrible voyage. Profitant du crédit que lui donnaient son grand nom et la séduction de ses manières, Pignatelli obtint de pouvoir visiter et encourager les 600 Jésuites aragonais qu'on déportait, entassés sur une quinzaine de petits brigantins. Les jeunes religieux et les malades étaient surtout l'objet de sa sollicitude. La tentation devait être forte pour plusieurs d'abandonner leur vocation; presque tous demeurè-

rent fidèles. Un ennemi de la Compagnie, l'historien protestant Mir, avoue son admiration pour « cette page incomparable parmi les pages les plus glorieuses de l'histoire de la Compagnie [3] ». Et Roda, un ministre espagnol du temps, écrivait à son ami Tanucci de Naples : « les Jésuites aragonais sont les plus fanatiques ; tous aspirent à mourir pour leur vocation ».

Sans doute l'exemple et le soutien de Pignatelli y furent-ils pour beaucoup. Aussi, émerveillés de son influence et de son dévouement, ses supérieurs le chargèrent-ils officiellement du soin des exilés.

Leur calvaire, d'ailleurs, ne faisait que commencer.

L'organisateur.

Repoussée de Civita-Vecchia, la flotille des exilés fut dirigée vers la Corse. Mais les troupes génoises et françaises encombraient le port de Bastia. Il fallut chercher ailleurs un refuge. Madrid interrogé désigna Ajaccio comme lieu de débarquement. A peine installés, les Jésuites durent repartir, à cause de l'insurrection des bandes de Paoli. Ce fut au milieu des rochers brûlés de soleil de l'aride San Bonifacio qu'ils trouvèrent enfin un refuge moins précaire. Mais comment décrire leur absolu dénuement !

Pignatelli déploya alors tout son talent d'organisateur. Grâce aux largesses de sa famille et à une aide généreuse de Clément XIII, il parvint à sustenter la colonie des 600 Jésuites ; il acheta des troupeaux, passa contrat avec des pêcheurs, établit des moulins et des fours, des ateliers et un bazar commun, distribua méthodiquement à tous le travail.

Mais les besoins spirituels de ses frères lui tenaient à cœur bien davantage. Pour les 280 prêtres, il obtint du T. R. P. Général des vases sacrés et des ornements liturgiques, et du Pape la faculté de célébrer sur des autels improvisés. Le ministère sacerdotal leur était interdit ; afin d'empêcher le désœuvrement, Pignatelli organisa des cours, des académies, des soutenances de thèses. Surtout il veilla à la reprise de l'observance régulière et d'une vie religieuse fervente. Sur son conseil, le premier vendredi du mois fut célébré avec une particulière dévotion. Son zèle ingénieux, son dévouement inlassable, sa force de caractère devenaient contagieux. Ainsi « le désert avait tressailli et ses solitudes avaient fleuri »... Déjà la Province d'Aragon reprenait vie, quand un coup inattendu vint tout remettre en question.

Le 8 septembre 1768, la Corse avait été cédée à la France. Le général Marbœuf reçut aussitôt l'ordre d'expulser les Jésuites espagnols. Entassés sur cinq vaisseaux seulement, ils partirent vers Calvi et Gênes. Là, les Jésuites de la Province de Tolède et de ses missions d'Amérique les attendaient. Le nombre des réfugiés monta

3. Cité par Pastor, XVI, I, p. 828.

ainsi à 2400. Mais le sénat de Gênes refusa de les recevoir, et la prison flottante vogua lamentablement vers Sestri. On prit ensuite la voie de terre; en pénibles caravanes, par-dessus les contreforts des Apennins, les Jésuites furent acheminés, en petits groupes successifs, vers le duché de Parme, vers Modène, Bologne et Ferrare. Une dernière fois, Charles III fit offrir, pour prix de leur éventuelle apostasie, une rente viagère et la permission de rentrer en Espagne; il ne reçut pour réponse qu'un refus indigné et unanime.

Cependant Pignatelli eut à caser, dans Ferrare et dans les alentours, les Jésuites d'Aragon, du Pérou et du Mexique. Il s'y employa avec un zèle toujours nouveau. Mais ses forces le trahirent. Brisé par la maladie, l'âme déchirée à la nouvelle de la ruine définitive qui menaçait la Compagnie de Jésus entière depuis l'avènement de Clément XIV au trône pontifical, pressé plus que jamais par sa famille de quitter sa vocation, il se jeta résolument et tout entier entre les bras de Dieu et prit le parti de se lier indéfectiblement à l'Ordre tant haï par les ennemis de l'Eglise. Le 2 février 1771, à Ferrare, il prononçait ses vœux solennels de Profès.

Obéissant jusqu'à la mort.

L'histoire de la suppression de la Compagnie de Jésus a été narrée par bien des écrivains... Le faible Ganganelli cédant progressivement à la pression rageuse des cours bourbonniennes, tout en usant de mesures dilatoires qui les exaspéraient; l'ambassadeur Monino corrompant, au prix de 40.000 écus d'or, le secrétaire du pape, le conventuel Buentempi pour hâter la rédaction du bref « Dominus ac Redemptor »; l'arrêt de mort signé par Clément XIV, le 21 juillet 1773, au moment même où les cloches du Gesù à Rome sonnaient l'ouverture de la neuvaine solennelle préparatoire à la fête de saint Ignace, — « On sonne pour les morts », avait dit mélancoliquement le Pape; — enfin l'intimation du Bref de suppression au Supérieur général des Jésuites, le P. Laurent Ricci et l'incarcération inique de celui-ci au château Saint-Ange; le triomphe bruyant des ennemis de l'Eglise et les regrets stériles du vieux Pape devant les ruines causées un peu partout dans la chrétienté par ce décret, que son successeur appellerait « une grave faute de gouvernement ». Car 24.000 religieux arrachés d'un coup à leur vocation, cela signifiait la cessation de bien des travaux apostoliques, scientifiques et littéraires, la fin de l'enseignement chrétien dans bien des pays, la ruine de florissantes missions. Les biens de l'Ordre livrés en proie aux convoitises d'agents indignes du Saint-Siège ou des gouvernements proscripteurs ne servirent qu'à exciter les appétits, en attente de la révolution et de la sécularisation générale de tous les biens d'Eglise.

Si Clément XIII avait solennellement protesté contre les mesures

de Pombal et de Choiseul et, dans la bulle « Apostolicum illud » du 9 janvier 1765, fait l'éloge le plus explicite de la Compagnie de Jésus, si des centaines de lettres épiscopales y avaient fait un chaleureux écho, à présent que Clément XIV avait condamné les Jésuites, tout semblait fini pour de bon. Voués par leur Institut à l'obéissance au Saint-Siège, les Jésuites n'avaient plus qu'à courber la tête en silence et à baiser leur crucifix, ainsi que le fit Pignatelli, en apprenant le terrible verdict. « L'obéissance est notre première vertu », répétait-il à ses frères consternés, « pareille épreuve ne peut venir que de Dieu; poursuivons dans le monde la vie vertueuse qu'il nous fut donné de vivre en religion ».

Mais quel sort que celui de ces malheureux! Et quels sentiments ne durent pas être les leurs! Exilés de leur patrie, loin de leurs familles, sans ressources, sans permission de vivre en commun, sans occupation ni possibilité de ministère sacré,... et tout cela, uniquement pour être restés fidèles à leur vocation, à l'Eglise et au Pape! Et, au moment même où, dans leur malheur, ils s'étaient réfugiés auprès du Père commun des fidèles, être frappés de sa main, frappés à mort.

La tentation de découragement dut guetter plus d'un des religieux sécularisés.

*
* *

Le prêtre séculier.

La Compagnie de Jésus une fois supprimée, Pignatelli n'avait plus d'obligation juridique de veiller sur ses frères d'hier. Mais son amour ne se démentit point.

Une seconde étape sacerdotale commence ici dans sa vie, comportant de riches leçons pour tout prêtre, surtout en nos temps difficiles.

Pignatelli avait été le guide et le consolateur des déportés; il serait pour eux en plus le modèle du parfait prêtre séculier.

Un ordre de Madrid avait consigné l'abbé Joseph Pignatelli dans la maison du commissaire royal de Bologne. Lui eut tôt fait de dresser son plan de conduite : il vivrait en religieux dans le monde et conserverait, sous l'habit du prêtre séculier, l'esprit de sa vocation première. Puisqu'il ne pouvait ni prêcher ni confesser, il prierait et étudierait d'autant plus et se dévouerait aux pauvres plus que jamais. Il se constitua donc une remarquable bibliothèque, suivit les cours de l'Université de Bologne, se perfectionna dans l'usage des langues modernes, devint un critique d'art fort apprécié. Tout cela, dans sa pensée, servirait un jour son ministère sacerdotal, quand l'Eglise lui en permettrait à nouveau l'exercice. L'étude, au dire de François de Sales, ne doit-elle pas être comme « le huitième sacrement du prêtre »?

En même temps Pignatelli nouait de nombreuses relations, qui lui permirent de secourir la détresse des anciens Jésuites. A leur tour, les émigrés de France, — Evêques, prêtres, religieux, familles nobles fuyant la tourmente révolutionnaire, — bénéficiaient de sa charité. Ces pauvres honteux étaient souvent dans la nécessité extrême, et Pignatelli excellait à les aider discrètement. Sa maison était presque toujours encombrée de quémandeurs; ses largesses étaient telles, que seule une aide miraculeuse explique en plusieurs cas son pouvoir inépuisable d'assistance.

Dans ces milieux, Pignatelli fut vite en contact avec des âmes désemparées; des libertins, des prêtres déchus, des dames mondaines furent, par son entremise, ramenés à la foi et à la pratique religieuse.

Et que de services son habileté parvenait à rendre! Quand Bologne fut occupée par les armées républicaines, Pignatelli eut à s'interposer bien des fois pour sauver des imprudents, protéger des innocents et des faibles. Il sut même obtenir de Bonaparte que les anciens Jésuites ne soient pas molestés.

A nouveau religieux.

Parmi ceux-ci, l'espoir n'était pas éteint de voir la Compagnie ressusciter. Ils avaient appris sa survivance légale en Russie blanche, où la tsarine Catherine II, empêchant la promulgation du bref de suppression, avait réussi à maintenir en vie la Compagnie qu'elle estimait pour son enseignement et son travail scientifique; approuvée d'ailleurs secrètement par Clément XIV, elle avait obtenu, en 1783, de Pie VI, une ratification de cet état de choses. A Pignatelli qui l'interrogeait à ce sujet, Pie VI avait assuré que l'Ordre existait toujours légalement, que son désir était de le rétablir partout et qu'il était donc loisible à l'ancien Jésuite de se faire recevoir dans la Compagnie par le Père Cierniewicz, Vicaire général des Jésuites dans une partie de l'ancienne Pologne.

Le cœur du saint dut tressaillir d'un immense désir à cette nouvelle. Mais, Dieu voulait-il de lui qu'il abandonnât ses frères de malheur? Une grave maladie lui parut d'abord une indication du Ciel. Puis vint la réponse, hélas dilatoire, des Jésuites russes; ils craignaient de le recevoir, par peur de complications diplomatiques avec la Cour de Madrid. Le saint sut attendre avec confiance. D'ailleurs des indices encourageants lui venaient de partout : Pombal était tombé en disgrâce et l'on avait mis à nu le tissu de ses iniquités. Picot de Clorivière, de Tournely et Paccanari s'employaient, en France, en Autriche, en Italie, à préparer la résurrection de l'Ordre, en groupant des prêtres épris de l'ancien idéal. Pie VI se montrait de plus en plus favorable. L'attachement fidèle de bien des populations réclamait les Jésuites. Et, chez plus d'un esprit « éclairé », la lumière se faisait sur

les vrais motifs qui avaient poussé à la suppression de la Compagnie de Jésus. Le premier, le duc Ferdinand de Parme avait obtenu pour ses Etats, en février 1794, trois Jésuites de Russie blanche que le Pape avait autorisés en secret à rouvrir, pour ces régions d'Italie, un noviciat et des maisons de l'Ordre.

L'heure semblait venue, pour José Pignatelli, de rentrer dans sa Compagnie bien-aimée.

Une dernière fois cependant, la Cour de Madrid avait essayé, mais en vain, de l'attirer en Espagne, espérant maintenant se servir de ses remarquables talents diplomatiques et de ses relations étendues; mais la fidélité du saint était inébranlable. Le 6 juillet 1797, à Parme, il renouvelait sa profession solennelle, prêt à tout souffrir et à tout entreprendre pour mener à bien sa vocation et celle de ses frères d'autrefois.

*
* *

Et voici que s'ouvre le dernier, le plus important chapitre de la vie de saint José Pignatelli, celui du restaurateur, du second fondateur de la Compagnie, comme l'a nommé Pie XI.

Le restaurateur à travers mille difficultés.

Successivement il se vit chargé du noviciat de Colorno et de la communauté renaissante dans le duché de Parme; puis, du gouvernement de la Province d'Italie et de Naples, rétablie par ses soins, dès 1804. C'est à Pignatelli en personne que Ferdinand, roi des deux Siciles, remit le bref de Pie VII, daté du 30 juillet.

De toute l'Italie, Pignatelli vit alors accourir les anciens Jésuites; depuis plus de trente ans, ils ne demandaient qu'à reprendre, malgré leur âge, malgré les sacrifices qu'ils auraient à consentir, le joug bienheureux de leur vie régulière. Il fallut, pour les recevoir, les nourrir, les organiser, toute l'expérience d'un Pignatelli et son audacieuse confiance dans la Providence [4].

Une nouvelle fois d'ailleurs, il allait connaître, après un instant de joie, la persécution et la dispersion. L'occupation de Naples, en 1805, par Joseph Bonaparte, fut suivie de près par le bannissement des Jésuites. Exception était faite pour Pignatelli, par égard pour sa famille. Mais qui donc le séparerait de la charité du Christ qui le pressait à aider jusqu'au bout les persécutés? Le magnanime Pie VII accueillit les Jésuites à Rome et leur rendit même le Collège romain

4. C'est vers cette époque que Pignatelli donna à une religieuse fort éprouvée un billet sur lequel il avait transcrit le fameux acte d'abandon à la Providence que souvent on lui a attribué, mais qui remonte sans doute à Madame Elisabeth de France et plus probablement au Père de Caussade.

et la maison professe du Gesù. Pignatelli se dépensa à réorganiser au plus tôt la vie de sa communauté. Chose peu aisée en ces jours de guerre et de disette. Comme on lui proposait de renvoyer dans leurs familles les jeunes religieux qu'il semblait impossible de nourrir, il répondit calmement : « Observons nos règles, travaillons avec zèle à la gloire de Dieu et au bien des âmes, et rien ne nous manquera. N'en avons-nous pas déjà reçu assez de preuves? » Bientôt les prêtres de la Compagnie furent demandés par les évêques d'Orvieto, de Tivoli, de Civita-Vecchia... Et Pignatelli ne sut presque plus où trouver des ouvriers apostoliques pour suffire à la tâche croissante.

Avec les quelques Jésuites encore disponibles, il se retira alors dans l'humble hospice de Saint-Pantaléon, au pied du mont Esquilin, jugeant prudent de passer inaperçu dans une nouvelle tourmente qui se déchaînait : en effet, Rome venait d'être occupée par les Français, Pie VII était prisonnier à Savone, le Sacré-Collège dispersé. Les ennemis de la Compagnie en profitèrent pour représenter les Jésuites comme des conspirateurs contre le régime français. De jour et de nuit, Saint-Pantaléon était surveillé par la police secrète. Grâce à l'insigne prudence de Pignatelli, tous les siens demeurèrent en sécurité; les Jésuites espagnols ne furent pas astreints au serment de fidélité qu'on prétendait leur imposer envers l'usurpateur du trône d'Espagne, ni les Jésuites italiens n'eurent à prêter serment à ceux qui occupaient sacrilègement les Etats de l'Eglise.

Les derniers jours, dans le rayonnement de la charité.

Les quatre dernières années de Pignatelli s'écoulèrent à Rome, à l'hospice Saint-Pantaléon, dans l'ombre de la petite résidence de Notre-Dame du Bon Conseil. Années de retraite, d'oraison, de charité, d'abandon à la Providence, d'attente confiante en la résurrection officielle et complète de la Compagnie de Jésus. Celle-ci n'aurait lieu qu'en 1814.

Le saint la savait toute proche; et, plus ardentes, ses prières en voulaient hâter la réalisation. Mais, en même temps, il pressentait la fin de son pèlerinage terrestre.

Aussi, que de fois, dans sa pauvre cellule, on le trouvait perdu en adoration devant le tabernacle qu'il fixait, par une fenestrelle ouvrant sur l'oratoire domestique. Ou encore, le rosaire à la main, devant une image très chère de la Vierge. Que de fois aussi, malgré ses infirmités accrues, il se traînait par la ville, pour visiter ses chers pauvres. Lui, qui avait tant de rigueurs pour lui-même dans la pratique de la pauvreté, trouvait toujours de quoi donner aux autres. Alors que, depuis longtemps, aucune aide ne lui parvenait plus de sa famille, il réussissait à se montrer plus libéral que jamais. « Je tente presque Dieu, disait-il, mais Il me donne toujours autant que je donne aux

autres. Les trésors de Dieu ne sont jamais épuisés. » L'aide du Ciel sur qui il comptait ne l'empêchait pas de mendier, besace au dos, par les rues de Rome. « Laissez, disait-il, la maison des Pignatelli ne perdra rien dans ce que je fais ».

Un tel rayonnement de vie intérieure et de vertu solide émanait du saint, une telle sagesse était dans ses conseils que, malgré son effacement volontaire, il était recherché, consulté, vénéré, aimé par tout le monde. Volontiers, Pie VII l'aurait vu à la tête de toute la Compagnie; il avait même voulu le créer cardinal. L'humilité effarouchée du saint parvint heureusement à éviter ces honneurs. Charles-Emmanuel, roi de Sardaigne, qui mourut frère convers de la Compagnie de Jésus, disait devoir sa vocation à ses entretiens avec Pignatelli. Et de même, le prince Charles Odeschalchi, secrétaire de Grégoire XV, qui échangea la pourpre contre l'habit de la Compagnie.

C'est bien un saint authentique qu'on avait conscience d'approcher dans ce vieux prêtre émacié, au regard plein d'une foi tranquille et bienveillante, à la parole toujours réconfortante, aux mains toujours ouvertes pour aider. Aussi, quand José Pignatelli s'éteignit doucement, le 15 novembre 1811, les regrets furent-ils unanimes chez les pauvres, les grands, ses frères en religion, les prêtres, les dignitaires ecclésiastiques.

Le secret de sa vraie grandeur.

On a comparé Pignatelli à saint François de Borgia et à saint Ignace lui-même, et ce n'est pas sans fondement ni justesse. Sans doute, est-ce dans cet esprit d'estime, que ses restes mortels furent transférés de Saint-Pantaléon dans le caveau des Supérieurs Généraux de la Compagnie, dès que l'église du Gesù fut rendue à l'Ordre.

Qu'aurait pensé de pareils témoignages d'honneur l'humble Pignatelli? « Ad omnia maxima natus, nihil se valere existimavit ». Dans la gloire du Ciel, il apprécie sans doute davantage le titre qui lui fut décerné et sous lequel on aime à le vénérer : « le restaurateur de la Compagnie »... « l'anneau d'or entre l'ancienne et la nouvelle Compagnie ». Son grand mérite, comme son effort principal, n'a-t-il pas été de conserver intact et de transmettre aux nouvelles générations de Jésuites l'esprit authentique des Exercices, des Constitutions et de la tradition séculaire de l'Ordre? Par là, il a grandement servi l'Eglise.

Mais c'est aussi dans cet esprit que, tout d'abord, il puisa lui-même l'énergie de ses vertus héroïques. On l'a remarqué maintes fois : si Pignatelli fut déjà grand dans sa préparation au sacerdoce, s'il grandit davantage durant les années de dévouement à ses frères exilés et durant sa vie de prêtre séculier, c'est cependant à partir de sa seconde profession qu'il approcha de la taille d'un saint. « Dès lors, il com-

mença de nouveau à porter le vêtement de la Compagnie et il était si véritablement Jésuite et avec une telle ferveur, qu'il semblait décidé à arriver à la sainteté », écrivait le Père Joseph Chantre, de Piacenza, à son ami le Père Luengo d'Espagne [5]. L'héroïcité de ses vertus devenait évidente aux yeux de tous. C'est que Pignatelli voulait réaliser avec plénitude l'idéal de l'esprit de la Compagnie, dont il se sentait responsable pour l'Ordre qui allait renaître. Et c'est cet esprit, identique à celui des origines et de toute l'ancienne Compagnie, que l'Eglise a sanctionné, non seulement en 1814, lors du rétablissement de l'Ordre, mais une fois encore dans la canonisation de Pignatelli. Ce n'est pas une Compagnie réformée, mais la Compagnie inchangée, que Pie VII rétablissait; il approuvait du coup l'Institut comme ses prédécesseurs l'avaient fait et comme le feront ses successeurs.

Aussi un historien de Pignatelli, le Père Bouffier, pouvait-il dire sans exagération : « En réalisant pendant 58 ans, dans la pratique constante des vertus, l'esprit qui anime la Règle et les Constitutions de saint Ignace, Pignatelli jette, du fond de son tombeau, sur son Institut un honneur, un éclat qui ne s'effaceront plus. La Compagnie de Jésus qu'il a tant aimée et servie, trouve dans sa mémoire une gloire que n'éteindront jamais les vicissitudes du temps et une louange que les injures des hommes ne feront pas oublier... La Compagnie, en présence de ce disciple formé par ses mains, pourra se consoler des injustes attaques dont elle est souvent l'objet et redire avec joie la parole de son Maître : *Ex fructibus eorum cognoscetis eos.* »

*
* *

Actualité de son exemple.

Par la canonisation de saint José Pignatelli l'Eglise semble donc vouloir éclairer, d'un rayon de vérité particulièrement réparateur et réconfortant, notre jugement sur une époque sombre, discutée, et parfois troublante de son histoire. La vérité peut attendre; elle finit toujours par se faire jour.

On le sait aujourd'hui : La Compagnie de Jésus que Clément XIV supprima — *compulsus feci!* — n'avait point démérité de l'Eglise ni perdu sa ferveur et sa vitalité apostolique. Le fait est qu'elle fut sacrifiée à la paix de l'Eglise, mais que ce sacrifice n'apporta à l'Eglise que de plus grandes tribulations.

D'ailleurs, le motif principal pour lequel les ennemis de la Compagnie s'acharnèrent à sa perte, c'est que, devant être, de par son Institut

5. Cité par Boeminghaus, S. J., *Ein Jesuitenschicksal,* dans les *Stimmen der Zeit,* 1933, p. 181-190.

même, un Ordre sacerdotal, elle est liée étroitement à la cause de la Papauté. Le prêtre n'a pas à faire une tâche personnelle ; il est mandaté par l'Eglise hiérarchique. Aussi la canonisation de saint José Pignatelli souligne-t-elle opportunément la splendeur d'une vie sacerdotale parfaite et son éternelle actualité. Nous l'avons dit au début de cette étude ; mais il importe d'y insister une fois encore.

Benoît XV et Pie XI, chacun à leur tour, ont fait remarquer à quel point était providentielle cette glorification d'un prêtre, qui fut ballotté plus que bien d'autres par les événements et qui sut néanmoins rester fidèle à tout l'idéal de son sacerdoce. Exemple encourageant pour tant de clercs, de prêtres, de religieux actuellement arrachés à leur cadre normal. Chacun d'eux peut apprendre de notre saint à vivre l'intégrité de la perfection même sans le soutien et la protection du cadre communautaire, familial ou religieux [6].

A une époque où l'on parle si volontiers d'engagement et de promesse, mais où la fidélité à la vocation est mise en question pour un rien, saint Pignatelli apprend au prêtre que sa vie doit être une réponse à l'appel du Seigneur, un hommage de fidélité envers sa Volonté souveraine ; et qu'il faut savoir souffrir, mourir au besoin pour la très grande chose qu'est une vocation surnaturelle [7]. Dans une société où l'on se reprend si facilement, où la fidélité conjugale et la constance dans le bien deviennent rares, où « la morale de la situation » prétend excuser toutes les lâchetés et les abandons, le prêtre apparaîtra comme le roc de la fidélité sur qui on peut s'appuyer, comme lui-même s'appuie sur ce Dieu qui ne change pas et dont l'appel est sans repentance.

Du coup, le prêtre trouvera aussi dans sa vocation une force d'âme au milieu des séductions et des persécutions de notre temps. Enraciné dans la foi, appuyé sur un serein et inconfusible providentialisme, il ne cédera pas dans la tourmente, d'où qu'elle vienne, « nec flamini nec flumini nec fulmini ». Il saura même interpréter les événements les plus déroutants comme l'écriture nécessairement incompréhensible d'un Dieu transcendant mais infiniment paternel. Et, croyant de tout son cœur en Son œuvre ainsi qu'en son succès final, il

6. « Fuit venerabilis Josephi Pignatelli indesinente motu agitata vita, ita tamen ut semper et ubique studio divinae gloriae animarumque servandarum ducta esse videretur. Nec decipi arbitramur eum qui divino consilio praestitutum fuisse putet, ut inclitus Dei servus aetate hac nostra super candelabro collocaretur, qua et clerici et sacerdotes et religiosi sodales, tam ingenti numero, e consentaneo atque ordinatissimo vitae genere seminarii, presbyterii, monasterii abrepti pelluntur, ex omni denique ordine quamplurimi in rerum publicarum motus iactantur... Addiscant omnes semper et ubique eam morum custodiendam esse integritatem quae sua cuique vocatione praescribitur, licet cotidiano familiae, seminarii, claustri desierit fulciri praesidio » (Benoît XV, 13 mars 1917).

7. « Difficile dictu est quo labore, quo studio, quo fructu sacerdotalis officii partes servus Dei omni tempore impleverit » (Pie XI, 19 juin 1935, reprise de la cause de canonisation).

saura la servir avec courage, avec désintéressement et dans une disponibilité toujours jeune.

Cette œuvre s'incarnera à ses yeux, avant tout, dans la Sainte Eglise Catholique Romaine, dans sa hiérarchie, dans la Papauté en qui la présence du Christ nous est assurée à travers les tempêtes. Pour l'Eglise et le Pape, le prêtre aura le culte le plus tendre, l'obéissance la plus respectueuse, le dévouement le plus total. Il le sait : obéir ne trompe jamais, même quand se tromperait celui qui commande et qu'il nous impose le renoncement à une œuvre par ailleurs féconde et apostolique.

Cette Eglise d'ailleurs est toute maternelle. Sa charité nous presse d'aimer d'un amour effectif tous ses enfants, nos frères, surtout les plus déshérités, les plus pauvres, les plus rejetés, les plus déracinés. Le prêtre n'aura pas seulement à prêcher la béatitude des pauvres, mais à la partager ; alors, il fera croire à l'Evangile. Au service de cette foule, son « misereor super turbas » et ses vertus surnaturelles susciteront toute l'aide des techniques les plus modernes pour organiser un apostolat adapté aux besoins du jour. Mais la vraie charité respectera toujours la vérité, gardera toujours la hiérarchie des valeurs, ira d'abord « ad domesticos fidei », commencera par se dévouer dans les œuvres déjà existantes, ne se départira jamais de la prudence et de la discrétion.

Enfin, le prêtre trouvera, dans une vie eucharistique intense et dans l'intimité personnelle avec son Dieu le ressourcement normal de toutes les vertus de son état. Loin de le porter à une vie de repos, sa vie de prière lui fera entreprendre les travaux les plus audacieux ; mais devant l'obstacle et l'échec apparent, elle le préservera du découragement. Sa grande dévotion, son livre de chevet, son levier d'action, son refuge aux heures d'agonie, sera la méditation du crucifix : mystère d'un Dieu d'amour, mort et ressuscité pour les hommes, pour tous les hommes de tous les temps. A l'exemple du Maître au cœur toujours béant, il gardera à travers tout un cœur plus grand que leurs erreurs ou leurs méchancetés : *animam gerens mundo maiorem* ; il aura, pour eux, une pitié et une bonté immenses, et une patience plus grande encore.

L'œuvre de Dieu, il le sait, n'avance que dans la peine et la patience.

L'abbé Perreyve ne disait-il pas, avec une admirable profondeur : « Si, par impossible, le sacerdoce catholique venait à ne plus être persécuté, il faudrait de deux choses l'une : ou bien qu'il ait perdu sa ferveur ou que le monde soit converti ».

N'est-ce point, par-dessus toutes les leçons, celle que nous donne par excellence, jusqu'au delà de sa mort, saint José Pignatelli ? Et n'y a-t-il pas un symbolisme émouvant dans le fait que son corps repose aujourd'hui à Rome, dans l'église du Gesù, en la chapelle du crucifix ?

J. SCHAACK, S. J.

L'évangile araméen de S. Matthieu est-il la source de l'évangile de S. Marc ?

Monseigneur Cerfaux a récemment présenté aux lecteurs de la *Nouvelle Revue Théologique* [1] le beau livre de M. Vaganay : *Le problème synoptique* [2]. Il en a dit les mérites et tous seront d'accord avec lui pour en louer la remarquable clarté, l'extrême richesse d'information, le stimulant qu'il constituera pour les recherches futures (*N.R.Th.*, 1954, p. 505). Ce qui est particulièrement réconfortant dans ce livre c'est, du début à la fin, l'attention scrupuleuse à ne négliger aucun fait, aucune modalité des textes, et à chercher loyalement les explications qui semblent à l'auteur les meilleures. Depuis le décret de la Commission biblique du 26 juin 1912 [3], le livre de M. Vaganay est certainement le travail le plus complet, le plus approfondi, le mieux informé, qui ait été publié en cette matière dans l'exégèse catholique.

M. Vaganay insiste avec raison sur la complexité de la question synoptique et n'hésite pas à marquer nettement, en cours de route, l'insuffisance de maintes explications anciennes qui trouvent encore des défenseurs dans l'exégèse catholique. Il rejette avec raison et sans réserve la prétention de résoudre la question synoptique par la *seule tradition orale* : « le vice radical du système de la tradition orale peut se résumer en un mot : c'est la solution paresseuse par excellence » (p. 40) et il en montre clairement les insuffisances p. 40-41 et à diverses reprises au cours de son livre [4]. Il s'oppose aussi fermement à tout système qui admet des rapports d'influence directe, d'interdépendance entre notre évangile *canonique grec* de S. Matthieu et l'évangile de Luc : ceci est clairement établi p. 281 à 301, confirmé p. 301-311, et la conclusion de l'indépendance mutuelle de notre Mt *grec* et de Luc est souvent affirmée : p. 301, 304, 307, 311, 445 [5].

---

1. *Nouvelle Revue Théologique*, mai 1954, p. 494-505 : *Le problème synoptique. A propos d'un livre récent.*

2. L. Vaganay, professeur à la Faculté de Théologie de Lyon : *Le problème synoptique*, Paris-Tournai, Desclée & C^ie^, 1954, XXIV-474 pages.

3. Denz. 2164-2165.

4. Nombreux furent jadis les défenseurs de la solution de « tradition orale » ; citons, parmi les plus récents, A. Levesque ; Th. Soiron ; C. Lattey ; et, en 1952, le P. A. G. da Fonseca, dans sa *Quaestio Synoptica*, Rome, Institut Biblique, 3^e^ édit.

5. On sait que cette ancienne hypothèse a été récemment reprise et défendue avec conviction par Dom Chapman (ouvrage posthume, édité par Mgr Barton : *Matthew, Mark and Luke*, Londres, 1937 : cfr notre compte rendu dans la *N.R.Th.*, 1939, p. 600) et par Dom Butler : *The Originality of St. Matthew*, Cambridge, 1951 : cfr *N.R.Th.*, 1952, p. 983).

Avec la même netteté M. Vaganay s'oppose à l'*hypothèse des deux sources*, conçue sous la forme simpliste de deux documents primitifs, Mc et Q (Q réduit à ± 250 versets) fixant la structure essentielle de la tradition synoptique; on peut même dire que l'ouvrage présent est avant tout une réaction contre cette hypothèse radicale des deux sources. A cette hypothèse M. Vaganay ne se contente pas d'opposer des objections de caractère négatif; c'est une *construction positive* qu'il a élaborée, construction positive que Mgr Cerfaux a excellemment résumée dans le numéro de mai et sur laquelle nous reviendrons plus loin. Avec sa modestie habituelle, M. Vaganay présente son étude (sous-titre du livre et p. 447-448) comme une « hypothèse de travail ». Il envisage un autre ouvrage, possible, qui « comprendrait un examen de *chaque péricope synoptique* au point de vue de la recherche des sources »; « seul semblable ouvrage pourrait donner la solution rêvée du problème synoptique ». Nous faisons nôtre le souhait exprimé par Mgr Cerfaux (préface, p. XI) que M. Vaganay puisse entreprendre et mener à bonne fin lui-même cette nouvelle étude. C'est même cette perspective, c'est cet espoir qui nous a décidé à présenter à l'auteur certaines observations, certains éléments d'une hypothèse de travail différente de la sienne, qui pourraient peut-être lui rendre service, ou du moins lui offrir le stimulant d'un « videtur quod non » amenant des précisions ultérieures. Quiconque a étudié de près la question synoptique est convaincu de sa complexité, de son obscurité; échanger des idées à son sujet, envisager le problème de points de vue différents, ne peut qu'être avantageux en vue de la solution cherchée.

I

On sait que l'hypothèse des deux sources, si elle n'a guère été admise, sous sa forme la plus simpliste, par les exégètes catholiques, a cependant, moyennant des corrections et modifications plus ou moins considérables, conquis parmi eux entre 1890 et 1912, des adhésions assez nombreuses; rappelons, entre autres, avec les dates de leurs premiers articles, les noms de M. J. Lagrange, O.P. (1895; 1896) [6]; P. Batiffol (1897) [7]; A. Camerlynck et H. Coppieters (1908) [8]; E. Mangenot (1911) [9]; J. Sickenberger (1910-1911) [10], etc.

6. *Les sources du troisième évangile*, dans la *Revue biblique*, 1895, p. 5-22; 1896, p. 5-38.

7. *Six leçons sur les Evangiles*, Paris, 1897, p. 61-70.

8. *Evangeliorum secundum Matthaeum, Marcum et Lucam Synopsis iuxta Vulgatam editionem cum Introductione de Quaestione Synoptica*, auctoribus A. Camerlynck et H. Coppieters, 1re éd., Bruges, 1908.

9. *Les évangiles synoptiques*, Paris, 1911, p. 45-65.

10. En 1910, 1re édition à Breslau de l'ouvrage qui prit plus tard le titre : *Kurzgefasste Einleitung in das Neue Testament*, dans les *Herders Theologische Grundrisse*, 5e et 6e édition, Fribourg, 1939, p. 72-79. — Du même auteur : *Biblische Zeitschrift*, 1911, p. 391-398 : *Das neue Dekret der Bibelkommission über das Mt-Evangelium und die sog. Zweiquellentheorie.*

Vint alors le décret de la Commission biblique du 26 juin 1912; M. Vaganay l'analyse avec pénétration (p. 27-29) et montre bien avec quelle prudence il a été rédigé « pour réserver l'avenir », tout en marquant le point essentiel vers lequel devait s'orienter la recherche exégétique catholique : la sauvegarde de l'évangile araméen de l'apôtre Matthieu, son identité substantielle avec notre premier évangile grec.

Le décret de 1912 n'exerça pas d'influence paralysante sur les travaux catholiques; si la tâche constructive en ce sujet se ralentit considérablement après 1912, dans l'exégèse catholique comme dans l'exégèse indépendante, ce fut plutôt parce que la recherche de critique littéraire semblait avoir atteint la limite de ses possibilités; la *Formgeschichte,* inaugurée au lendemain de la première guerre mondiale (R. Bultmann, M. Dibelius, K. L. Schmidt, P. Albertz, G. Bertram, etc.[11]) se plaça désormais au premier plan; le « style oral » (M. Jousse[12]), les « procédés rabbiniques » d'enseignement et de transmission (p. ex. P. Fiebig, R. Pautrel[13]); le « rythme » des péricopes évangéliques (p. ex. C. F. Burney[14]), les « aramaïsmes » du Nouveau Testament (p. ex. M. Black[15]) furent également l'objet d'études plus poussées. Les progrès essentiels furent certainement l'étude plus approfondie du milieu de pensée juif[16] dans lequel appa-

11. Premiers travaux entre 1919 et 1922 : R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition,* 1re édit., Goettingue, 1921; 2e, 1931; M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums,* 1re édit., Tubingue, 1919; 2e, 1935 (cfr *N.R.Th.,* 1936, p. 414-416); K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu,* Berlin, 1919; P. Albertz, *Die synoptischen Streitgespräche,* Berlin, 1921; G. Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult,* Goettingue, 1922; cfr aussi les travaux ultérieurs des mêmes auteurs et les nombreuses études sur la *Formgeschichte,* par exemple de : E. Fascher, 1924; O. Cullmann, 1925; M. Goguel, 1926; L. Koehler, 1927; Burton Scott Easton, 1928; C. H. Dodd, 1932; E. Florit, 1935; Ed. Schick, 1940 (cfr *N.R.Th.,* 1947, p. 160); L. J. McGinley, 1944 (*ibid.*); P. Benoît, 1946.

12. M. Jousse, *Etudes de psychologie linguistique. Le style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs,* Paris, 1924, et ses travaux subséquents.

13. P. Fiebig. Nombreux travaux pouvant éclairer le caractère littéraire et la transmission des discours ou paraboles de l'Évangile : par exemple *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der Rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters,* Tubingue, 1912. — R. Pautrel, *Les canons du Mashal rabbinique,* dans *Rech. de Sc. relig.,* 1936, p. 5-45; 1938, p. 264-281.

14. C. F. Burney, *The Poetry of Our Lord. An Examination of the Formal Elements of Hebrew Poetry in the Discourses of Jesus Christ,* Oxford, 1925.

15. M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts,* Oxford, 1946.

16. Cfr les deux principaux ouvrages systématiques : G. Foot More, *Judaïsm in the first Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim,* 3 volumes, Cambridge, Harvard University, 1re édit., 1927; J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ,* 2 volumes, Paris, 1935. — Cfr le si précieux instrument de travail que constitue l'ouvrage de H. Strack et P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* 5 volumes, Munich, 1922-1928. — Cfr également les nombreuses publications de textes juifs anciens, faites depuis 1912 : par exemple, la *Mischnah* sous la direction de Beer et Holtzmann, 1912 suiv.; le *Corpus Tannaiticum,*

rut le Christ, et l'analyse systématique, en un instrument de travail remarquable [17], de l'évolution théologique de chaque mot religieux du Nouveau Testament.

Quant à la *critique littéraire,* elle semble, chez les catholiques, avoir été guidée principalement par le souci de garantir l'influence fondamentale de l'évangile de l'apôtre Matthieu dans la narration synoptique, telle que l'affirment les plus anciens témoignages de l'Eglise primitive, telle que la rappelle le décret de la Commission biblique de 1912.

Deux directions différentes ont été prises par les exégètes catholiques [18] pour assurer ce résultat.

Les uns, restés fidèles, tout en les corrigeant en un point essentiel, aux principes de l'hypothèse des deux sources, maintiennent la dépendance de Matthieu grec et de Luc par rapport à Marc comme explication principale des similitudes de la triple tradition; ils admettent également qu'une autre source fonde les concordances entre Matthieu et Luc, indépendamment de Marc; mais cette source n'est pas, à leur avis, une simple collection de *logia*; c'est *un évangile, unissant discours et récits,* un *évangile apostolique*; et tout l'effort de leur critique sera de reconstruire conjecturalement, en se servant principalement de Matthieu grec, cet évangile araméen de l'apôtre Matthieu, ainsi que les essais de traduction grecque, complets ou partiels, que Papias a évoqués et qui ont pu parvenir à Luc comme à l'auteur du premier évangile.

Deux documents primitifs seraient ainsi à la base de la tradition synoptique : l'évangile araméen de l'apôtre Matthieu, très tôt sans doute traduit en grec, source principale de notre Matthieu grec et ayant indirectement ou partiellement atteint Luc; l'évangile grec de Marc, écho de la prédication de Pierre. Telle est la construction que, sous des modalités diverses, envisagent un certain nombre d'exégètes catholiques, depuis les premières suggestions de Lagrange (*Revue biblique,* 1896, p. 26 suiv.) jusqu'aux conclusions récentes de A. Wikenhauser (1953) [19]; et il y aurait à rappeler en ce sens les travaux et

1917 suiv.; *Tosefta* depuis 1933 et *Midraschim des Tannaïtes* depuis 1922, tous deux sous la direction de G. Kittel et K. H. Rengstorf; cfr *N.R.Th.,* 1936, p. 84, 772, 1172; 1938, p. 738.

17. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* commencé par G. Kittel, Stuttgart, en 1932 et comptant jusqu'ici cinq volumes achevés : dernier mot étudié (1954) : παχύνω.

18. Les limites nécessaires d'un article de revue et le but précis de ce travail (marqué par son titre) nous amènent à n'envisager ici directement que les *positions catholiques,* et, parmi elles, seulement celles qui se placent sur le terrain de la *critique littéraire* (dépendance mutuelle et recherche des sources). Nous laisserons donc entièrement de côté des questions que nous considérons comme importantes, p. ex. *la Formgeschichte.*

19. *Einleitung in das Neue Testament,* Fribourg, Herder, 1953, XVI-420 p. § 26, *Die synoptische Frage,* p. 162-182, avec ses conclusions personnelles, p. 180-182 : 1°) notre Matthieu grec dépend de Marc; 2°) Luc dépend également

essais de solution, postérieurs à 1912, de A. Camerlynck et H. Coppieters (1921, 1931 : éditions subséquentes de leur synopse) [20], J. Huby (1924, 1929) [21], H. J. Vogels (1925) [22], J. Sickenberger (1925; 1938) [23], J. Schmid (1930; 1938 suiv.) [24], M. Meinertz (1932; 1950) [25].

Tout autre est la direction prise par un second groupe d'exégètes catholiques, direction qui vient d'atteindre son expression la plus achevée dans le volume de M. Vaganay : elle va à mettre *l'évangile araméen de l'apôtre Matthieu*, non plus seulement à la base de l'évangile grec de Matthieu et, partiellement, de Luc, mais *à la base de toute la tradition synoptique* : cet évangile, traduit en grec, a été *utilisé* comme source non seulement par Matthieu grec, mais également par Marc (très fidèlement) et par Luc. Déjà H. J. Cladder (1919) [26] avait assimilé l'évangile araméen de Matthieu et l'évangile oral de Pierre et tâché de démontrer que l'ordre de l'évangile araméen de Matthieu avait déterminé l'ordre de l'évangile de Marc; Lagrange, dans son com-

---

de Marc; 3°) notre Matthieu grec et Luc sont indépendants l'un de l'autre, mais dépendent d'une source commune différente de Marc; 4°) cette source commune contenait principalement, mais pas exclusivement, des discours; son contenu coïncidait pour une petite part avec celui de l'évangile de Marc (Histoire du Baptême, Tentation, Envoi des douze, paraboles, discours sur Beelzebul); il semble qu'elle soit chronologiquement antérieure à Marc; 5°) cette source commune était la traduction grecque de l'œuvre araméenne de l'apôtre Matthieu. — Cfr aussi du même auteur en 1931 dans la *Römische Quartalschrift*, Bd. 39, p. 43-61, l'article : *Zur synoptischen Frage* (à propos des commentaires de Lagrange sur les 3 synoptiques).

20. Troisième édition en 1921 : 4e en 1931 sous le seul nom de A. Camerlynck.

21. Cfr surtout : *Recherches de Science religieuse*, 1924, p. 78-94 : *Bulletin d'exégèse du Nouveau Testament. Autour de la question synoptique*; et *L'évangile et les évangiles*, 1re édit., Paris, 1929, p. 55-64.

22. H. J. Vogels, *Grundriss der Einleitung in das Neue Testament*, Münster, 1925.

23. Cfr, supra, l'*Einleitung in das Neue Testament*, 5e-6e édit., 1939, avec des conclusions, p. 75-79, identiques pour l'essentiel à celles de Wikenhauser : notre Mt. grec et Luc dépendent de Marc et d'une autre source (*Q*), qui ne contient pas seulement des discours et paroles de Jésus mais aussi « la prédication de Jean-Baptiste, la tentation de Jésus, la guérison à distance du serviteur du centurion de Capharnaum », dont le contenu coïncidait en partie avec celui de l'évangile de Marc, et qui, très probablement, doit être identifiée avec l'œuvre araméenne de l'apôtre Matthieu dont parle Papias. — Cfr aussi du même auteur dans la *Biblische Zeitschrift*, 1933, p. 1-8 : *Drei angebliche Hinweise auf die Matthäuspriorität*, où il veut rejeter trois indices allégués pour la priorité de Matthieu sur Marc dans Mt., XIII, 8 et 23 comparés à Marc, IV, 8 et 20; Mt., XXII, 36 et Mc, XII, 28; Mt., XIX, 18 et Mc, X, 9.

24. J. Schmid, *Matthäus und Lukas*, Fribourg, 1930 (pour prouver l'indépendance mutuelle de notre évangile grec canonique de Matthieu et de celui de Luc). — Commentaires des évangiles synoptiques dans le *Regensburger Neues Testament* : Marc, 1938; Luc, 1940; Matthieu, 1948.

25. M. Meinertz, *Einführung in das Neue Testament*, 4e édit., Paderborn, 1932 (les 3 premières étaient en continuation de l'œuvre d'Aloys Schaefer); 5e, 1950. Cfr p. 202-215 (avec insistance de l'auteur sur les obscurités qui subsistent).

26. *Unsere Evangelien. I. Zur Literaturgeschichte der Evangelien*, Fribourg, 1919 : chapitre V : *Die Vorstufen unserer ersten Evangelien.*

mentaire de saint Matthieu (1re éd., 1923), admit également que la catéchèse orale de Pierre à Jérusalem avait été le fondement de la catéchèse écrite de l'apôtre Matthieu, et qu'ainsi, en mettant par écrit la catéchèse de Pierre à Rome, restée semblable à celle de Jérusalem, Marc se trouva coïncider à maintes reprises avec l'évangile grec de Matthieu [27]; Lagrange concédait du reste que Mt grec connut et utilisa l'évangile de Marc. Le même souci de la prédominance de l'évangile de Matthieu inspira les travaux de Dom Chapman et de Dom Butler : d'après ce dernier, c'est l'évangile grec de S. Matthieu qui est la source de Marc, et non vice versa, et c'est le même évangile grec de saint Matthieu qui a été connu et utilisé par Luc : gageure historique que, nous l'avons dit, M. Vaganay rejette nettement, comme nous-même.

La même tendance à donner à l'évangile araméen de l'apôtre Matthieu la première place dans la tradition synoptique s'affirme, de façon de plus en plus décidée en même temps que scientifique et technique, dans les articles de Mgr Cerfaux [28] et de M. Vaganay [29] dans la *Revue biblique* et les *Ephemerides theologicae Lovanienses* : c'est Matthieu araméen (plus tard repris dans Matthieu grec) qui explique l'évangile de Marc, et rend compte de l'ordonnance et de la succession de ses péricopes; les deux auteurs pensent retrouver dans Marc même des indices d'un ordre plus ancien, qui se trahit en son exposé dans les passages mêmes où il s'en écarte volontairement. M. Vaganay, après la série de cours qu'il donna à Louvain en 1951, après ses articles de la *Revue biblique* et des *Ephemerides theologicae Lovanienses*, se décida à publier le résultat de recherches poursuivies durant tant d'années.

Ce qui frappe d'emblée dans l'ouvrage de M. Vaganay, c'est la complexité de la solution proposée, répondant du reste à la complexité du problème. Comme Mgr Cerfaux l'a formulé très heureusement (préface de l'ouvrage : p. V en bas), la « nouveauté révolutionnaire » de l'ouvrage, c'est de mettre l'évangile araméen de l'apô-

---

27. *Evangile selon saint Matthieu*, 1re édit., 1923, Introduction, chapitre III, *Critique littéraire*, dès la p. XLI et passim au cours de ce chapitre.

28. L. Cerfaux. L'ouvrage : *La voix vivante de l'Evangile au début de l'Eglise*, Tournai, 1946, p. 44-45, 57-60, 74-75, 87-88; articles : *La probité des souvenirs évangéliques*, dans *Ephem. theol. Lov.*, 1927, p. 13-28; *L'histoire de la tradition synoptique d'après Rudolf Bultmann*, dans la *Rev. d'Hist. eccl.*, 1932, p. 582-594; *A propos des sources du IIIe évangile : proto-Luc ou proto-Matthieu*, dans *Eph. theol. Lov.*, 1935, p. 5-27 (en cet article, l'auteur tentait de remonter à l'évangile araméen de l'apôtre Matthieu par les passages communs à notre Matthieu canonique et à Luc indépendamment de Marc; il n'y présentait pas encore la thèse de l'influence de cet évangile araméen sur Marc). *La mission de Galilée dans la tradition synoptique, ibid.*, 1951, p. 369-389; 1952, p. 629-647 (ici l'auteur expose et défend la thèse décrite ci-dessus dans notre texte).

29. L. Vaganay, *L'absence du sermon sur la montagne chez Marc. Essai de critique littéraire*, dans *Revue biblique*, 1951, p. 5-46; *La question synoptique*, dans *Eph. theol. Lov.*, 1952, p. 238-256.

tre Matthieu à la base de *toute* la tradition synoptique, *tout particulièrement de l'évangile de Marc* : l'évangile primitif de Matthieu, *dans une traduction grecque littérale ancienne* (traduction que M. Vaganay désigne par le sigle : *Mg*), a été *la source première fondamentale* des trois évangiles synoptiques : notre Matthieu canonique en est « à beaucoup d'égards le meilleur représentant » (Vaganay, p. 196) ; Marc en est étroitement dépendant « au point de vue de l'ordonnance des matériaux » (p. 160-164), « au point de vue du contenu » (p. 164-171), « au point de vue de la forme » (p. 172-174), tout en étant en même temps dépendant de la catéchèse orale de Pierre à Rome (sigle : *Pi*) ; Luc, enfin, tout en ayant « pour source principale Marc », a eu « *Mg* pour source secondaire » (p. 313), si bien que les rares *accords positifs* (p. 226) et les nombreux *accords négatifs* que M. Vaganay relève entre notre Matthieu canonique et Luc s'expliquent parce que, dans ces cas, tous deux dépendent de *Mg* et non de Marc. Ici évidemment est le point crucial de la thèse : pour que les *accords négatifs* de notre Matthieu grec canonique et de Luc par rapport à Marc (= omissions par tous deux, aux mêmes endroits, d'un même détail concret de Marc) s'expliquent par *Mg*, là où les similitudes avec Marc sont par ailleurs si étroites, il faut logiquement que *Mg* et *Marc* soient *extrêmement semblables* et que le rôle de Marc, en ces passages, ait consisté seulement à insérer de-ci de-là un trait pittoresque (emprunté au récit de Pierre) dans sa transcription presque littérale de cette source *Mg*. C'est à ce point particulièrement que nous aurons à revenir, pour présenter à M. Vaganay nos difficultés.

A cette thèse centrale de sa solution, M. Vaganay joint d'autres thèses importantes. Nous nous bornons à en rappeler deux points principaux que nous aurons à étudier de plus près.

D'abord M. Vaganay, avec les partisans de l'hypothèse des deux sources, admet que notre Matthieu grec canonique connaît et utilise Marc, d'où, conclut-il, p. 227 « on est le plus souvent dans l'embarras pour dire si Mt (= notre Matthieu grec canonique) a puisé tel élément dans Marc ou dans *Mg* » ; personnellement, toutefois, il croit l'influence de *Mg* sur notre Matthieu grec canonique plus fréquente que celle de Marc ; quant à Luc, comme nous l'avons noté ci-dessus, il utilise Marc comme source principale, et *Mg* seulement comme source secondaire.

Ensuite, après un examen très attentif et très pénétrant des textes, M. Vaganay juge devoir conclure que « certaines ressemblances entre Mt et Lc ne peuvent être expliquées que s'ils ont puisé à une seconde source (*S* en araméen ; *Sg* en grec), supplémentaire du Matthieu araméen ». Ce qu'il y a d'original dans cette thèse et ce qui la distingue nettement de la thèse classique de la seconde source synoptique (la « Quelle » : *Q*), c'est que 1°) M. Vaganay détermine l'intervention de cette source exclusivement sur la base du long passage indépendant de

Luc : IX, 51 à XVIII, 14, que l'on avait si malheureusement appelé jadis « la grande interpolation » et que M. Vagany intitule : « Le livret hors série de Luc » ; *seuls dépendent de Sg ces passages IX 51 - XVIII 14 de Luc et les passages parallèles de notre Matthieu grec canonique* ; quant à l'autre passage inséré indépendamment par Luc dans le cadre synoptique : Luc VI 20 - VIII 3 et quant aux détails ajoutés par Luc et Matthieu au récit de Marc du baptême de Jésus et de la tentation (dans Luc III 1 à IV 13), passages attribués à *Q* dans l'hypothèse des deux sources, M. Vaganay les fait dépendre de *Mg* : c'est Marc qui, ici, a omis volontairement ces discours, contenus dans sa source *Mg* ; 2°) M. Vaganay voit dans *S* une sorte de supplément, rédigé très tôt, à l'évangile araméen de l'apôtre Matthieu et plus ou moins disposé selon l'ordre même de cet évangile ; traduit en grec, il servit de base à Luc pour composer son « livret hors série » ; il fut, par notre Matthieu grec, réparti, à travers son évangile, dans les endroits où précisément il complète, supplémente les discours de l'évangile araméen, les discours de *Mg*.

Ainsi se précise le point qui fait l'objet de cet article : entre ces deux directions contemporaines de l'exégèse catholique, ayant toutes deux en vue de remettre à sa vraie place — dans la formation de la tradition synoptique et tout particulièrement de notre évangile canonique grec de Matthieu — l'évangile araméen de l'apôtre Matthieu, quelle est celle qui semble avoir le plus de chances d'être dans la voie de la vraie solution, qui semble le mieux répondre aux indications des textes : est-ce celle qui croit pouvoir rejoindre l'évangile araméen *en partant des passages communs à notre Matthieu grec et à Luc indépendamment de Marc* (donc en partant de *Q*) ou est-ce celle qui croit pouvoir le rejoindre *en partant des trois synoptiques à la fois*, en posant l'évangile araméen, traduit en grec (*Mg*), comme *source fondamentale* non seulement de notre Matthieu canonique et de Luc, mais *aussi de l'évangile de Marc?*

C'est là un problème de *pure critique littéraire*, à étudier à la lumière des faits : *faits de critique externe* : à savoir les témoignages les plus anciens de l'Eglise primitive (nom très anciennement attesté de l'auteur de notre premier évangile canonique, témoignages de Papias, Irénée, etc.) et *faits de critique interne* : étude comparative des textes synoptiques (contenu des évangiles, plan, similitudes des mots et tournures) sous leur forme grecque actuelle, aussi bien que dans les archaïsmes ou aramaïsmes qui peuvent se retrouver en eux. Du point de vue apologétique et ecclésiastique, la recherche est inspirée des deux côtés par un même sens profond de la valeur historique de la tradition synoptique et par une même conviction de l'importance du témoignage de l'apôtre Matthieu, aussi bien que par le même respect des décisions ecclésiastiques de 1911 et 1912. Notre discussion sera donc purement historique et littéraire, comme elle doit l'être.

II

Tous ceux qui ont étudié la question synoptique connaissent les *modalités* et les *arguments habituels* de l'hypothèse des deux sources, *profondément remaniée et complétée*, telle que la proposent, sous des formes diverses, depuis une soixantaine d'années, un certain nombre d'exégètes catholiques. Il est nécessaire toutefois d'en rappeler ici *sommairement* les points essentiels ; on nous permettra de le faire de façon *personnelle*, sans prétendre en détailler les multiples nuances selon les auteurs, mais en présentant très simplement ce qui nous a paru de plus en plus se dégager avec le plus de vraisemblance de la comparaison des textes.

Les *modalités* d'abord. L'hypothèse des deux sources (qu'elle soit celle de C. H. Weisse ou de C. G. Wilke en 1838, ou de B. Weiss et H. J. Holtzmann, vers 1880, ou de P. Wernle et J. C. Hawkins en 1899, ou des catholiques qui y adhérèrent partiellement depuis 1896 jusqu'à nos jours [30]) s'établit toujours sur une *même première base* : *notre* évangile de Marc fut *une* source de notre évangile canonique grec de S. Matthieu et de l'évangile de Luc. Nous reviendrons sur les preuves de cette première affirmation, de cette première « *constatation* » : mais une fois ce point de départ admis, l'historien se trouve engagé, qu'il le veuille ou non, dans « l'engrenage » de la question synoptique ; il ne peut plus se dérober à la nécessité d'« hypothèses » diverses pour expliquer les autres aspects de la formation des évangiles synoptiques.

La seconde affirmation — mais qui ici ne peut plus se prétendre une simple « constatation », puisqu'un élément en cause fait défaut et ne peut plus être « constaté » mais seulement « déduit », « conclu » — est, on le sait, la position d'une « seconde source », *Q*, expliquant les passages parallèles de notre Matthieu canonique et de Luc indépendamment de Marc. C'est ici que s'élaborent les *remaniements essentiels*, présentés par divers exégètes catholiques ou protestants, pour remédier au simplisme historique et littéraire d'une source *Q* comprenant *seulement* les passages parallèles de notre Matthieu cano-

30. C. H. Weisse et C. G. Wilke furent en 1838, indépendamment l'un de l'autre, les principaux initiateurs de l'hypothèse des deux sources. L'adhésion que donnèrent en 1863 à cette hypothèse trois exégètes allemands de grand renom, H. J. Holtzmann, C. von Weizsäcker et B. Weiss, assura à celle-ci son prestige et sa rapide diffusion. L'abandon par H. J. Holtzmann, vers 1880, de l'hypothèse secondaire du Proto-Marc unifia et clarifia le développement ultérieur de la théorie. Dignes d'une mention particulière apparaissent, dans l'histoire de la question synoptique, les ouvrages de P. Wernle, *Die synoptische Frage*, Fribourg et Leipzig, 1899, et J. C. Hawkins, *Horae synopticae*, Oxford, 1899, à cause de la richesse de leurs observations personnelles et de la clarté pédagogique de leur présentation.

nique et de Luc, pour remédier aussi à l'abandon imprudent des affirmations si nettes de la plus ancienne littérature chrétienne, considérant notre premier évangile grec canonique comme évangile de l'apôtre Matthieu. Ces remaniements essentiels consistent à faire de la source *Q un point de départ vers une conclusion ultérieure, consistent à partir de Q pour rejoindre — directement ou indirectement — l'évangile araméen de l'apôtre Matthieu.*

Cet effort de rapprochement entre *Q* et l'évangile araméen comporte, nous semble-t-il, *deux étapes constructives successives* : la première fondée sur *la critique interne*; la seconde *s'appuyant surtout sur la critique externe,* sur les témoignages les plus anciens de l'Eglise primitive.

La première étape est classique, déjà suggérée par Harnack dans ses *Sprüche und Reden Jesu* (1907) et maintes fois reprise depuis lors, en de nombreux travaux, par exemple — sous certains aspects — dans l'article (déjà cité ci-dessus) de Mgr Cerfaux « A propos des sources du troisième évangile : proto-Luc ou proto-Matthieu? ». Elle consiste à reconstruire hypothétiquement la source *Q* sur la base des passages parallèles de Matthieu et de Luc indépendants de Marc [31] : on constate d'abord que ces passages parallèles non-marciens de Mt canonique et de Luc semblent se retrouver dans les deux évangiles à peu près aux mêmes places; et cela déjà suggère *un document écrit,* ayant une certaine unité : on constate également que ce document ne comprenait pas seulement des discours de Jésus mais aussi des faits; on constate que maintes similitudes sont si étroites, si littérales, que cette source a dû être accessible aux deux évangélistes *en langue grecque*; on *entrevoit* enfin un contenu *minimum* de cette source conjecturale : donnons-en à titre de spécimen une première idée, encore sommaire [32], en choisissant dans Lc, III-X un certain nombre d'épisodes ou de discours qui semblent venir de *Q* et se succéder, selon un même ordre, dans les deux évangiles de Matthieu et de Luc :

Jean-Baptiste et baptême de Jésus : Mt., III, 1-17 (combine Mc et *Q*); Lc, III, 3-22 (*Q* mais combiné parfois avec Mc); — Tentation de Jésus : Mt., IV, 1-11 (*Q* sauf IV, 11 emprunté à Marc); Lc, IV, 1-13 (*Q*). — Choix des douze et introduction au sermon sur la montagne (conjecture assez vraisemblable) : Lc, VI, 12-16 et 17-19; Mt., IV, 23-25 et X, 1-4. — Sermon sur la montagne : *provisoirement* nous n'envisageons que les passages parallèles entre Matthieu et Lc dans

31. Ceci évidemment étant donné la première conclusion : *Marc* source de notre Matthieu canonique et de Luc. Si, avec M. Vaganay, on rejette pour l'essentiel cette première conclusion, on envisagera tout autrement les démarches subséquentes.

32. Nous visons seulement à suggérer la *méthode* de reconstruction, dans ses lignes essentielles, sans chercher ici à reconstruire scientifiquement *Q*, comme *ont* tâché de le faire par exemple Harnack (*o.c.*, 1907); G. H. Müller, *Zur Synopse,* Goettingue, 1908; J. C. Hawkins, dans *Studies in the Synoptic Problem* (W. Sanday), 1911, p. 76-94 et B. H. Streeter (*ibid.*), p. 139-164 et p. 185-208, W. Bussmann, *Synoptische Studien,* Heft II, 1929 (cfr *N.R.Th.*, 1930, p. 347), et beaucoup d'autres.

Mt., V-VII et Lc, VI, 20-49. — Guérison du serviteur du centurion de Capharnaum : Mt., VIII, 5-13; Lc, VII, 1-10. — Question de Jean-Baptiste et réponse de Jésus : *provisoirement* seulement : Mt., XI, 2-19 et Lc, VII, 18-35. — Double (triple?) proposition de suivre Jésus : Mt., VIII, 19-22; Lc, IX, 57-62. — Instruction à des disciples en vue d'une mission et déclarations de Jésus à leur retour : textes dans Lc, X, 1-24; Mt., X passim et XI, 25-27. — Accusation d'intervention de Beelzebul et réponse de Jésus : Mt., XII, 22-30, 38-45; Lc, XI, 14-32.

Ce qui est peut-être plus important que la reconstruction conjecturale de *Q*, c'est de remarquer, à la lumière de la critique interne, la *manière* dont notre Mt canonique et Luc semblent bien se servir de *Q* et de Marc.

Matthieu *combine* fréquemment Marc et *Q* :

La prédication de Jean-Baptiste et le baptême de Jésus seront décrits *en joignant* les détails fournis par Marc et les détails venant de *Q*. Dans le récit de la tentation de Jésus, il ajoutera l'indication de Marc, I, 13 à la fin de son exposé, emprunté à *Q*. Si l'épisode du possédé de Capharnaum (Mc, I, 21-38) a été laissé de côté, pour des raisons faciles à déterminer (toute la première journée de Capharnaum étant omise), la réflexion faite dans Marc, I, 22 ne sera pas perdue et réapparaîtra Mt., VII, 28-29 «ἐξεπλήσσοντο οἱ ὄχλοι ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων, καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς αὐτῶν.». Même combinaison de Mc et *Q* dans le discours aux apôtres (Mt., X, 9-16), dans la réponse à l'accusation d'action par Beelzebul (Mt., XII, 25-37), dans la parabole du grain de sénevé (Mt., XIII, 31-32 combinant Mc, IV, 30-32 et *Q* apparaissant dans Lc, XIII, 18-19), dans le discours communautaire (Mt., XVIII, 1-9), etc. M. Vaganay admet lui aussi ce procédé de Matthieu lorsqu'il s'agit de la source *Sg* et donne plusieurs exemples (par exemple p. 123 suiv.) de ce qu'il appelle les « doublets condensés propres à Mt. [33] ».

Au contraire Luc en général se sert *successivement* de ses sources; s'il suit Marc de très près de IV, 31 à 44 et de V, 12 à VI, 11, sans intervention de *Q*, et, plus tard (avec des omissions notables) de VIII, 4 à IX, 50, il abandonne Marc complètement de VI, 20 à VIII, 3, et l'abandonnera de nouveau de IX, 51 à XVIII, 14.

Tous ces faits sont bien connus de quiconque a étudié quelque peu la question synoptique; nous devions toutefois les rappeler pour pouvoir présenter à M. Vaganay non pas seulement des difficultés négatives, mais aussi un essai différent d'hypothèse positive et constructive.

La *seconde étape* de l'étude de *Q* est de *critique externe* : elle s'ap-

33. On sait que l'indice des « doublets » est un des grands arguments pour l'hypothèse des deux sources; M. Vaganay le met parfaitement en valeur p. 122-126, mais en limitant son application aux passages contenus dans Lc, IX, 51-XVIII, 14; nous croyons devoir étendre son application à d'autres passages : prédication de Jean-Baptiste; choix des douze et préparation au sermon sur la montagne; etc., de même que nous rattachons à la *Quelle*, comme nous le disons ci-dessus, le plus grand nombre des épisodes de Luc, VI, 20 VIII, 3. Le maintien de la *Quelle* intégrale semble, sous certains aspects, plus logique que sa limitation à Luc, IX, 51-XVIII, 14.

puie sur les témoignages les plus anciens de l'Eglise primitive. Quelle que soit la reconstruction que l'on tente de la source *Q* par la critique interne, on rencontre maints points d'interrogation, insolubles par cette voie [34] :

La comparaison des textes de Mt. et de Lc indépendants de Mc fait découvrir *d'une part* des passages presque littéralement identiques (par exemple Mt., III, 7-10 et 12 et Lc, III, 7-9 et 17; Mt., VII, 3-5 et Lc, VI, 41-42; Mt., VII, 7-11 et Lc, XI, 9-13; Mt., VIII, 9-10 et Lc, VII, 8-9; Mt., XI, 4-11 et Lc, VII, 22-28; Mt., XI, 16-19 et Lc, VII, 31-35 avec toutefois la différence intéressante du dernier verset; et ainsi de suite à travers les deux évangiles) et *d'autre part* des passages sensiblement différents, par exemple, rien que dans le sermon sur la montagne [35] de Mt. : Mt., V, 3-12 et Lc, VI, 20-23 suivi chez Luc de 24-26; Mt., V, 38-42 et Lc, VI, 29-30; Mt., V, 43-48 et Lc, VI, 27-28, 32-36 avec rythme différent; Mt., VI, 9-15 (le Pater) et Lc, XI, 2-4 : cela suggère-t-il une certaine liberté de transcription dans les divers exemplaires de cette source ou une certaine liberté d'adaptation chez les deux évangélistes? — Semblable comparaison de textes peut aboutir sans doute à fixer un *minimum* de contenu de la source en question, mais ne permet *aucune* conclusion sur *son étendue* réelle; la source peut n'être pas parvenue intégralement à un des évangélistes; peut-être aussi certaines omissions volontaires ont-elles été pratiquées pour des motifs divers par les évangélistes. — L'étroitesse, la littéralité grecque d'un nombre assez important de similitudes dans les deux évangiles suggère une *source grecque*; mais sous le texte grec certains indices (aramaïsmes; mode juif de présentation, etc.) suggèrent un texte araméen primitif.

Nous ne pouvons exposer ici les multiples hypothèses présentées depuis soixante ans pour *deviner* par la critique *interne* ce que fut *originairement* la *Quelle Q* [36]. La part conjecturale y est du reste prédominante; il n'y a plus guère d'espoir de parvenir par cette voie à un résultat définitif.

Mais, depuis les débuts de l'étude de la question synoptique (déjà dès 1863 avec les travaux de B. Weiss), l'attention a toujours été fixée sur la possibilité de joindre critique interne et critique externe *en identifiant la source Q — directement ou indirectement — avec l'évangile araméen de l'apôtre Matthieu.* Si, aussi loin que les affirmations des plus anciens écrivains du IIe siècle et des titres indiqués dans les manuscrits et les versions (par exemple les citations de saint Cyprien « kata Matthaion » pour sa version latine) nous permettent de remonter, notre premier évangile grec canonique est attribué à

---

34. Nous nous excusons de rappeler ces points d'interrogation, bien connus de tous ceux qui ont étudié la question synoptique; mais la formation de nos évangiles canoniques comporte un intérêt qui dépasse le groupe des spécialistes; et la clarté de l'exposé nous semble exiger un rappel, au moins sommaire, des arguments classiques essentiels.

35. M. Vaganay, comme nous le verrons, rapporte le sermon sur la montagne à *Mg* et non à *Q*; mais dans un cas comme dans l'autre, la difficulté reste la même.

36. Rappelons entre autres les hypothèses de B. H. Streeter, *The four Gospels,* 1re éd., Londres, 1924; W. Bussmann (cité ci-dessus), 1929; G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St Matthew,* Oxford, 1946, etc., etc.

l'apôtre Matthieu, c'est que, dès la première moitié du IIe siècle, cet évangile était regardé comme représentant, au moins pour l'essentiel, « substantiellement », l'évangile araméen de l'apôtre, ce que nous confirme la fameuse déclaration du presbytre cité par Papias [37]; cette déclaration permet de supposer en outre divers essais de traduction grecque de cet ancien document.

Si Marc est réellement *source* de notre Matthieu grec canonique, le seul moyen de rejoindre critique interne et critique externe, dans le cadre de cette hypothèse des deux sources remaniée, est, selon la formule employée ci-dessus, de prendre Q comme point de départ *vers* l'évangile araméen de l'apôtre Matthieu, de rechercher s'il est possible d'aboutir par là à rapprocher de si près notre Matthieu grec et Matthieu araméen, que l'identification, faite si clairement au IIe siècle, devienne historiquement compréhensible.

Il serait impossible, dans le cadre d'un simple article de revue, d'exposer *in extenso* cet effort de reconstruction; essayons du moins de préciser trois éléments successifs d'une reconstruction possible :

D'abord (1er élément) cette source, sur la base des textes parallèles de Matthieu et de Luc indépendamment de Marc, laissera apparaître *une structure d'évangile*, s'ouvrant par la mission du Baptiste, le baptême de Jésus, se continuant par la tentation, le choix des douze, le « sermon sur la montagne », la guérison du serviteur du centurion de Capharnaum, la question de Jean-Baptiste, un discours d'envoi en mission, la discussion sur Beelzebul, etc. (cfr ci-dessus, p. 698).

Mais (2e élément), puisque c'est dans Mt. grec que les témoignages les plus anciens retrouvent l'évangile araméen, c'est *sur la base de notre Mt. grec* que nous avons à tenter ultérieurement la reconstruction envisagée : n'est-ce pas à l'évangile araméen qu'il faut faire remonter *maints passages, propres à notre Matthieu canonique, qui n'ont de parallèle ni dans Luc ni dans Marc* : par exemple *maints passages propres à Matthieu du sermon sur la montagne* : entre autres, pour nous borner aux plus saillants, Mt., V, 17-20 : Jésus et la loi ancienne; V, 21-26 la charité plus parfaite de la Loi nouvelle; V, 27-30 la convoitise coupable; 33-37 les serments; VI, 1-4; 5-8; 16-18 aumône, prière, jeûne, les trois devoirs classiques de la piété juive. Luc peut avoir omis certains de ces passages à cause de leur caractère juif trop accentué, intéressant moins les convertis de la gentilité; mais il peut aussi ne les avoir pas connus. Ignorant tout des transcriptions et traductions de l'évangile araméen de l'apôtre Matthieu, nous sommes sur un terrain plus sûr en nous laissant guider ici par l'identification si ancienne de Matthieu grec et de Matthieu araméen plutôt que par le fait des silences de Luc; ce qui importe c'est de constater l'*homogénéité* entre ces passages propres à Matthieu et ceux qui ont un parallèle chez Luc; or, ils apparaissent tous de caractère et de tendance identiques : les rapporter à une même source n'a rien, historiquement, d'invraisemblable.

On poursuivra la même reconstruction à *travers d'autres discours de notre Mt. canonique* : discours aux apôtres : Mt., X, 5-8; 17-25; 40-41; certains passages du discours sur Beelzebul XII n'ayant pas de parallèle dans Luc; paraboles propres à Matthieu (XIII, 24-30; 36-43; 44-46; 47-50; 51-52); on se

37. Inutile de refaire ici, une fois de plus, l'exégèse de ce texte (Eusèbe, *Hist. Eccl.*, III, XXXIX, 15-16); le texte est analysé par Vaganay, p. 51-54, 85-86 et 196-197.

demandera si la confession de Pierre n'était pas racontée dans Matthieu araméen, suivie chez lui de la promesse de la primauté [38], tandis que chez Marc elle était suivie de la prédiction des souffrances du Messie : selon son habitude Matthieu grec aurait *combiné* les deux traditions en une seule. On rapportera à la même source les passages propres à Matthieu dans le discours communautaire XVIII, 15-20; 23-35 et ainsi de suite dans les discours de Mt. grec jusqu'à la dernière Cène.

Une fois qu'on a constaté ces *combinaisons des deux sources* chez Matthieu (par exemple dans des exemples caractéristiques comme Mt., XIII, 31-32 s'inspirant à la fois de Mc, IV, 30-32 et d'un texte de *Q* se retrouvant dans Luc, XIII, 18-19), on réalise ce qu'a de naturel psychologiquement et de vraisemblable historiquement ce procédé, à la fois respectueux des textes anciens et libre dans sa manière, qui caractérise notre Matthieu canonique. Les indices, les preuves de ces *combinaisons* sont nombreux et peu à peu imposent à l'esprit la conviction de l'existence de *deux sources à combiner.*

Un troisième élément d'une reconstruction possible sur la base de notre Mt. canonique est le suivant : outre les passages parallèles à Mt. et à Luc indépendamment de Marc, outre les passages propres à Mt. homogènes aux passages ayant un parallèle chez Luc, n'y a-t-il pas lieu de se demander si l'évangile araméen ne contenait pas des *récits d'événements de la vie de Jésus racontés également par Marc*? A priori c'est vraisemblable, Pierre et Matthieu ayant été tous deux témoins des mêmes faits et la catéchèse orale primitive ayant dû probablement s'alimenter de la mise en commun de nombreux souvenirs apostoliques et enrichir ainsi la prédication future de chaque apôtre de l'apport des autres [39]. Or, en fait, dans certains miracles de Jésus racontés à la fois par notre Matthieu canonique et par Marc, il y a des dissemblances — à côté de ressemblances — qui ont exercé l'ingéniosité de plus d'un exégète. Le problème ainsi posé ne sera-t-il pas plus d'une fois résolu si l'on admet que ce miracle s'était trouvé dans l'évangile araméen de l'apôtre Matthieu (et dans ses traductions grecques) aussi bien que dans Marc? C'est du premier que dépendrait ici principalement notre Matthieu canonique, plus que du second.

Mettons au concret cette explication par un ensemble d'exemples tirés de Mt., VIII-IX. Nous considérons — avec beaucoup d'exégètes — que ces deux chapitres, dans notre Matthieu canonique, ont pour but de présenter une sorte de synthèse, en un choix d'exemples, de l'activité thaumaturgique de Jésus. Le Maître est représenté comme *enseignant* et comme *guérissant* (διδάσκων docens et θεραπεύων sanans, annoncés IV, 23 et répétés IX, 35 : inclusion sémitique) : l'enseignement = Mt., V-VII : sermon sur la montagne; le ministère des guérisons miraculeuses = VIII-IX consistant en 3 séries de 3 épisodes miraculeux, séparés par des épisodes de transition. Pour former ces chapitres VIII-IX, il nous semble clair que notre Matthieu canonique s'est servi de

38. Plusieurs exégètes récents insistent sur le *lien naturel* entre la profession de foi de Pierre (tu es Christus...) et la réponse de Jésus (tu es Petrus...) : cfr par exemple R. Bultmann, *Gesch. der syn. Tradition*, 2e éd., p. 277; W. Michaelis, *Das Evang. nach Matthäus*, 2e partie, 1949, p. 339.

39. Nous cherchons à dessein une formule assez générale pour ne pas compromettre la solidité de la recherche synoptique par des conjectures invérifiables sur la catéchèse apostolique. Pour notre part, nous nous défions de conjectures qui, assimilant la catéchèse de Pierre à Rome à la catéchèse de Pierre à Jérusalem et cette catéchèse de Pierre à Jérusalem à la rédaction araméenne de Matthieu, veulent expliquer par là les rapports de ressemblance entre Marc et notre Matthieu canonique. N'est-ce pas conduire la recherche à rebours? C'est la *rédaction évangélique* qui nous mènera à l'intelligence de la catéchèse primitive, nous faisant passer du plus connu au moins connu, et non vice versa.

Marc, tout particulièrement de Mc, I, 29-31; 32-34; 40-45; II, 1-12; 13-17; 18-22 (et en Mt., XII, 1 il reprendra Marc exactement à II, 23, pour le suivre désormais plus fidèlement); il semble clair aussi qu'il se sert de Q : le serviteur du centurion de Capharnaum (Mt., VIII, 5-13 = Luc, VII, 1-10), les deux disciples qui veulent le suivre (Mt., VIII, 18-22 = Lc, IX, 57-60). Or, voici que, parmi les miracles ici présentés, certains se trouvent chez Marc aux chapitres IV et V, mais avec des différences assez sensibles du récit de Matthieu (Marc, V, 1-20; Mt., VIII, 28-34 : deux possédés chez Mt. au lieu d'un; Gadaréniens au lieu de Géraséniens; récit de Matthieu beaucoup plus court); résurrection de la fille de Jaïre (Mc, V, 21-43; Mt., IX, 18-26 : chez Mt. la petite fille est présentée comme morte dès le début; chez Mc le père apprend sa mort pendant sa conversation avec le Maître; ici aussi le récit de Mt. est beaucoup plus court). Beaucoup supposent que c'est à Marc, IV, 35-41; V, 1-20; V, 21-43 que Mt. doit ses récits de la tempête apaisée, de la libération des possédés de Gadara, de la résurrection de la fille de Jaïre; selon son habitude il aurait abrégé les longs récits de Marc et simplifié les détails (mort de la fille de Jaïre au lieu de : maladie, puis mort). C'est possible; mais n'est-il pas plus vraisemblable que Mt. a trouvé ces récits *également* dans *Q* et que c'est par une tradition différente représentée par *Q* que s'expliquent les *deux* possédés de Gadara (au lieu d'un seul chez Marc), le nom de Gadara au lieu de Gérasa, le récit plus sommaire de la résurrection de la fille de Jaïre, etc.? Une fois de plus, Mt. aura combiné ses deux sources, mais ici en se rattachant davantage à l'évangile araméen (ou à sa traduction grecque); rien d'étonnant à ce que ces miracles, relatés dans *Q*, n'aient laissé aucune trace dans Luc, puisque généralement, il ne combine pas ses sources, et suivra Marc dans son récit de ces trois miracles (Luc, VIII, 22-56).

L'hypothèse que nous faisons ici pour ces trois miracles, nous aurions à nous demander si nous n'avons pas à l'essayer ailleurs encore pour d'autres épisodes; nous croyons en effet qu'elle aide, à plusieurs reprises, à résoudre des difficultés classiques en exégèse. Mais force nous est — sous peine d'allonger indéfiniment ce travail — de nous borner à l'énoncé du principe.

Ce qui nous importait, c'était de montrer comment, dans la ligne de l'hypothèse des deux sources, corrigée et remaniée, on *peut, en partant de Q, rapprocher de plus en plus l'évangile araméen de l'apôtre Matthieu de notre évangile canonique grec,* de façon à comprendre que l'Eglise primitive ait jugé à bon droit retrouver l'un dans l'autre, de façon à rejoindre par le fait même les directives prudentes de l'autorité ecclésiastique. Il n'est pas possible en un simple article d'exposer en détail la *réalisation concrète* de cette identification substantielle des deux évangiles; cela exigerait l'exégèse de tout le premier évangile [40].

Le point essentiel de notre effort a été de fonder notre essai de reconstruction *uniquement* sur *notre premier évangile canonique.* C'est *lui* qui nous est présenté au début du IIe siècle comme évangile de l'apôtre Matthieu. La reconstruction de M. Vaganay met l'évan-

40. Nous omettons ici également d'autres considérations sur *les tendances semblables* de l'évangile araméen et de l'évangile grec, sur la date, le lieu et les circonstances de l'origine de notre premier évangile canonique, qui n'intéressent pas la « question synoptique », mais seulement la question de « l'identité substantielle » de l'œuvre araméenne et de l'évangile grec.

gile araméen de l'apôtre Matthieu, non pas seulement ni même principalement *à la base de l'évangile grec canonique* qui porte son nom, mais à la base de *toute la tradition synoptique,* de Marc et de Luc aussi bien que de Matthieu grec. A maintes reprises est soulignée *la fidélité de Marc à la source Mg* : du point de vue de *la conservation des archaïsmes de Mg.* M. Vaganay estime même que Marc est « celui des synoptiques qui, à ce point de vue, se rapproche le plus de *M* (*Mg*) » (p. 64; cfr aussi p. 66 : « le caractère archaïque prépondérant de Marc »; p. 80 « le caractère tout spécialement sémitique de Marc, en comparaison de Mt-Lc ») ; du point de vue de *la fidélité au plan de Matthieu araméen,* le tableau si suggestif de M. Vaganay p. 60 manifeste que Marc maintient le mieux l'ordre primitif de *Mg* et que Matthieu grec s'en écarte fréquemment; du point de vue *des additions,* notre Matthieu canonique a incorporé à ce qu'il avait reçu de *Mg* les nombreux éléments tirés de *Sg,* alors que Marc n'ajoute rien à sa source essentielle *Mg* (sauf les détails concrets, très secondaires, empruntés à la prédication de Pierre : *Pi*). Tous ces faits n'expliquent guère pourquoi *l'identification Matthieu araméen-Matthieu grec* s'est faite dès les débuts dans l'Eglise chrétienne, et non pas plutôt — ou tout au moins autant — *l'identification Matthieu araméen-Marc.* Nous ne voudrions pas exagérer la valeur de cette objection; tout ce que nous en concluons c'est que la thèse de M. Vaganay ne rejoint pas mieux que celle que nous proposons les données de la tradition primitive, et même, sous certains aspects, semble moins bien les rejoindre. Mais nous sommes d'accord avec M. Vaganay pour reconnaître que ce ne sont pas ces nuances dans l'interprétation des affirmations du II^e^ siècle qui résoudront une question aussi complexe que le problème synoptique; les arguments fondamentaux sont ailleurs; nous y viendrons bientôt.

Un dernier aspect de l'hypothèse : si ces deux sources — l'évangile araméen de l'apôtre Matthieu et l'évangile de Marc — nous apparaissent avoir été, pour l'essentiel, *indépendantes l'une de l'autre,* elles étaient cependant, l'une et l'autre, *fondées sur la catéchèse primitive.* Nous ne nous étonnerons pas que, par là, elle puissent avoir eu maintes coïncidences, maintes ressemblances de contenu, sinon de forme; elles différaient assez entre elles pour qu'on ait eu le désir de les combiner, de les compléter l'une par l'autre; elles avaient assez de traits communs, assez de récits parallèles, pour que la combinaison, la jonction soit apparue aisée, naturelle, facile à disposer et ordonner.

III

Et nous voici parvenu au point précis qui distingue essentiellement les deux hypothèses exposées jusqu'ici : est-ce *l'évangile de Marc,* tel

que nous le possédons, qui fut *une des sources* de notre évangile canonique de Matthieu (l'autre source étant — immédiatement ou médiatement — l'évangile araméen de l'apôtre Matthieu, qui imprima — comme nous l'avons expliqué — sa *marque dominante* sur l'évangile grec et le *caractérisa fondamentalement*) et qui fut également une des sources de l'évangile de Luc (Luc ayant utilisé en outre une traduction, probablement partielle, de l'évangile araméen)? Ou bien est-ce *la traduction grecque* de l'évangile araméen, *Mg*, qui fut *la base* principale des *trois évangiles synoptiques*, si bien que les similitudes de notre Matthieu canonique et de Luc dans la triple tradition s'expliquent principalement, non par leur usage commun de Marc, mais par leur usage commun de cette traduction grecque de l'évangile araméen, *Mg*, Marc leur étant semblable parce que lui aussi se sert du même *Mg*?

Ceux qui ont étudié quelque peu la question synoptique connaissent les *arguments* traditionnels qui amènent à conclure que *Marc* a été utilisé par Mt. canonique et par Luc. Rappelons-les brièvement en les divisant en trois groupes : le *contenu* des trois évangiles; le *plan*; les indices de *langue et de style* (Invention, Disposition, Elocution, selon le schème classique de nos manuels de composition littéraire) :

Le contenu. Le contenu des trois évangiles synoptiques, *dans les passages de la triple tradition* (en tenant compte toutefois des combinaisons, habituelles à Mt., de Marc et de sa seconde source, telle que nous l'avons définie ci-dessus) s'explique aisément si l'on considère Marc comme source de Mt. et de Lc.

Marc a passé presque intégralement dans les deux autres évangiles (ensemble) : des 666 versets que contient son évangile (jusque XVI, 8) trente seulement ne sont pas repris soit par Mt., soit par Lc : III, 20-21; IV, 26-29; VII, 32-36; VIII, 22-26; XIV, 51-52, plus quelques versets isolés.

Alors que Mt. et Lc ne s'accordent jamais pour ajouter un même détail *de fond* (dans la triple tradition; pour certains accords de forme, cfr ci-dessous), Marc apparaît régulièrement le *plus riche* de détails (coïncidant tantôt avec Mt., par exemple Mc, VIII, 27 pour localiser à Césarée de Philippe, tantôt avec Lc, par exemple pour reproduire IX, 9-13 le dialogue après la transfiguration; tantôt n'étant suivi par aucun des deux), le plus *concret* (il note, plusieurs fois, le regard circulaire de Jésus sur ses auditeurs III, 5, 34; X, 23; il remarque que Jésus dort dans la barque *sur un coussin* : IV, 38; il aime à citer les noms propres Jaïre, Bartimée, les mots araméens Boanerges; Talitha Coum etc.). Ces détails concrets sont repris parfois par Mt., parfois par Lc, mais de temps en temps sont omis comme n'offrant aucun intérêt pour les lecteurs de Mt. et de Lc (par exemple les mots araméens, certains noms propres de miraculés, de villes ou villages) [41]. Régulièrement, en critique littéraire, lorsque, *ceteris pari-*

41. Nous aurons à revenir sur ce point. A l'hypothèse faite ici, qui juge très naturelles d'ordinaire les omissions faites à la fois par Mt. et par Lc de détails insignifiants, M. Vaganay oppose l'hypothèse que voici : Marc, suivant si fidèlement *Mg* que Mt. et Lc semblent de verset en verset utiliser Marc alors qu'ils suivent *Mg*, ajouterait de-ci de-là à *Mg* ces minimes détails concrets qu'il aurait entendus de Pierre; nous avouons comprendre difficilement pour notre part ce procédé psychologique de Marc; l'explication nous semble plutôt artificielle.

bus, nous avons à comparer deux textes, c'est à celui qui apparaît plus riche de traits *naturels et spontanés* que nous accordons la priorité d'origine; il faut des motifs sérieux pour suggérer une autre solution.

Nous constatons que seulement neuf péricopes[42] de Marc n'ont pas d'équivalent dans notre *Matthieu canonique*; mais presque chaque fois les *raisons* de l'omission se découvrent aisément et plusieurs fois le passage omis a laissé des traces visibles dans Matthieu.

Quant à Luc, la comparaison avec Marc révèle des omissions beaucoup plus nombreuses : l'examen de celles-ci se manifeste souvent très suggestif pour la psychologie de l'évangéliste et son souci de la réaction des destinataires de son évangile; mais ceci est en dehors du point discuté; M. Vaganay reconnaît comme nous que Marc est pour Luc une source importante, souvent préférée, pense-t-il, à *Mg.*

Le plan.

Il nous a toujours paru que le *plan de Marc,* que la *succession des événements* dans son évangile, tout en n'étant pas chronologique, garde cependant plus fidèlement que Matthieu et Luc le sens de la *progression* de l'apostolat de Jésus.

On discerne encore chez lui de I, 14 à IX, 50 :

une *différenciation* progressive des manières d'enseigner de Jésus : d'abord dans les synagogues ch. I ; puis, vu l'affluence des foules et sans doute l'opposition de la hiérarchie, en plein air : II-III; ensuite, vu la lenteur à croire, sous le voile des paraboles : IV; enfin de plus en plus Jésus se réserve à ses apôtres : chapitres suivants;

une *progression du contenu de l'enseignement* : Début : le règne est là. — Depuis IV les paraboles du Règne. — Depuis VIII, 27, après la confession de Pierre : annonce de sa mort et de sa résurrection;

une *progression de l'opposition* : elle apparaît dès le début : I; — elle s'accentue après les 5 discussions de II, 1-III, 6 et un cartel des Pharisiens et des Hérodiens se conclut III, 6. — Des forces nouvelles d'opposition arrivent de Jérusalem : III, 22. — Hérode lui-même s'émeut : VI;

une *formation progressive des apôtres* : choix des premiers : I. — Election des douze : II, 14. — Leur formation à part de la foule : IV. — Exercices de missions apostoliques : VI, 6. — Les apôtres reconnaissent Jésus comme Messie : VIII, 27. — Annonce par Jésus de sa passion et de sa résurrection.

Tout cela suggère pour l'évangile de Marc la qualité de document *premier,* original, non dérivé d'un autre (ce qui, évidemment, n'exclut pas l'existence d'un *autre* document *premier,* indépendant de Marc, utilisé par Mt. et partiellement par Lc).

Le *plan de Luc.* On a remarqué depuis longtemps avec quelle fidélité Luc suit à certains moments Marc pas à pas (III, I-VI, 19; VIII, 4-IX, 50; XVIII, 15 suiv.), à d'autres moments l'abandonne complètement (VI, 20-VIII, 3 et IX, 51-XVIII, 14) et on en a conclu na-

42. Impossible, dans un article, de les étudier toutes; notons Marc, I, 21-28 (incompatible avec le plan de Mt.; mais Mt., VII, 29 = Marc, I, 22); I, 35-38 (devenu inutile dans le plan de Mt.); IV, 26-29 (substitution d'une autre parabole, mais l'ordre de Marc a influé sur Mt.; cfr aussi la *double* conclusion : Mt., XIII, 34-35 empruntée à Marc, IV, 33-34 et XIII, 51-52 indépendante de lui); Marc, VII, 33-36 et VIII, 22-26 (deux miracles progressifs, moins significatifs, et dont Mt. a ailleurs d'autres spécimens, plus significatifs), etc.

turellement qu'à la différence de Mt Luc utilise ses sources successivement et d'ordinaire ne les combine pas.

Luc, lorsqu'il suit Marc, n'intervertit l'ordre de Marc qu'en 7 passages [43]; on en découvre aisément les raisons et on remarque les discordances que cela amène, à l'insu de l'auteur, dans son propre exposé : celles-ci confirment ainsi l'usage de Marc par Luc.

Une autre particularité du plan de Luc est, du point de vue de l'hypothèse *des deux sources,* très significative. On sait l'importance de l'argument *des doublets* de Matthieu et de Luc comme indice de « deux » sources : une forme d'un logion de Jésus (chez Matthieu *ou* Luc) reproduisant plus ou moins littéralement le texte de Marc, l'autre forme se manifestant semblable à la version qu'a l'autre synoptique de la double tradition (Luc *ou* Matthieu).

Or, dans le système classique des deux sources, on a de tout temps fait remarquer que *l'une* des deux formes des doublets se trouve régulièrement dans les passages où Marc et Luc (et Matthieu, qui toutefois *combine* à plusieurs reprises les deux formes en une : ce que M. Vaganay appelle très heureusement : doublets condensés) [44] vont parallèlement l'un à l'autre, *l'autre* forme au contraire se trouve régulièrement dans les passages *insérés* par Luc dans le cadre de Marc (Lc, III, 1-18; IV, 1-13; VI, 20-VIII, 4 et surtout IX, 51-XVIII, 14), d'où *coïncidence, convergence* d'arguments : d'une part le fait des deux *formes* d'un logion (doublets), d'autre part la *place* de ces doublets dans le plan de Luc; or en critique littéraire, ce sont les « convergences » d'indices qui régulièrement font preuve.

M. Vaganay, très justement, admet l'essentiel de cet argument et, en ce point, se sépare, nous semble-t-il, de Mgr Cerfaux (cfr les remarques de celui-ci : *Nouv. Rev. Théol.,* 1954, p. 499-500); il expose son avis avec sa clarté et sa pénétration habituelles (p. 117-121) et en conclut l'existence d'une *seconde source synoptique* : *S* (*Sg*), qu'il place, nous l'avons dit, à la base de Luc, IX, 51-XVIII, 14 et refuse d'étendre aux autres passages insérés par Luc dans le cadre de Marc, à savoir Lc III, 1-18; IV, 1-13 et VI, 20-VIII, 4. Il reconnaît toutefois que le sermon sur la montagne de Matthieu a été enrichi par Mt. de passages empruntés à *Sg* et montre, dans son 6e excursus sur la parabole de la lampe (p. 426-442) [45] que Mt., V, 15 est emprunté à *Sg* de même que Luc,

---

43. Ils sont classiques : cfr *Rev. Bibl.,* 1896, p. 470-472 et Lagrange, *Luc,* p. LVII. Voici à titre d'exemple les quatre premiers : Lc, III, 19-20 (anticipation chronologique). IV, 16-30 (déplacement visible : cfr IV, 23 qui suppose l'antériorité de l'activité à Capharnaum); V, 1-11 (déplacement visible, puisque précédemment IV, 38 Simon apparaissait déjà appelé, *avant* sa vocation de V, 1-11); VI, 12-16 avant 17-19 à l'encontre de Marc (passage de Marc à *Q*).

44. M. Vaganay qui donne, p. 118-121, une liste de 22 doublets, en présente quatre comme doublets condensés de Matthieu; nous pensons qu'on pourrait en présenter davantage. Mais ce qui est en tout cas beaucoup plus fréquent chez Matthieu, c'est, comme nous l'avons montré plus haut, le fait de la *combinaison* de passages de Marc et de sa seconde source (ou évangile araméen). Nombreux sont les passages où Matthieu, suivant Marc par ailleurs, brusquement apparaît beaucoup plus riche que Marc dans son exposé; or précisément alors, voici des textes de Lc (dans les parties insérées ailleurs par Luc dans le plan de Marc) qui se rapprochent de très près du texte de Matthieu. Développer cet argument n'est pas possible dans un simple article. Qu'on étudie, à titre d'exemple, la parabole du grain de sénevé où Mt., XIII, 31-32 se révèle, à l'examen attentif, comme *combinant* des traits de Marc, IV, 30-32 et Luc, XIII, 18-19 (qui dépend de *Q*).

45. Excursus très riche et très approfondi, selon la manière habituelle de M. Vaganay. De la p. 426 à la p. 440 nous serions pleinement d'accord; nous nous séparerions p. 440-442 : l'hypothèse de M. Vaganay, qui suppose que la 2e forme du doublet (celle de *Sg*) est une sorte de précision, d'insistance explicative dans *Sg*

XI, 33, tandis que Lc, VIII, 16 dépend de Marc, IV, 21 : il note très justement p. 440 que la preuve d'une seconde source se dégage de « l'ensemble des 22 doublets synoptiques ». Personnellement, nous croyons que la même argumentation, si heureusement poussée par M. Vaganay pour prouver l'existence de *S* (*Sg*), devrait être logiquement continuée jusqu'à englober l'essentiel des autres longs passages de Luc insérés dans le plan de Marc.

Le plan de l'évangile de Matthieu. Au cours de ces dernières années, une hypothèse s'est élaborée qui semble gagner peu à peu du terrain : l'évangile de saint Matthieu, du ch. III, 1 à la fin du chapitre XXV se présenterait comme composé de cinq livrets, comprenant régulièrement chacun : d'abord une partie narrative et ensuite une partie consistant en discours. C'est une des bases de la thèse de M. Vaganay, une des principales raisons pour lesquelles il place l'évangile araméen de l'apôtre Matthieu. sous sa forme grecque : *Mg,* à la base des trois synoptiques. Les 3 synoptiques manifesteraient le même plan fondamental, qui remonterait à *Mg* (cfr p. 57 et souvent au cours de son volume) [46]. La base de cette hypothèse est le fait authentique, et depuis longtemps constaté, de la présence de *cinq grands discours* dans l'évangile canonique de Matthieu : V-VII : sermon sur la montagne; X : prescriptions aux apôtres; XIII, 1-52 : les paraboles; XVIII : discours « communautaire »; XXIV-XXV : discours eschatologique. Or ces cinq discours sont tous terminés par une formule à peu près semblable : Et factum est : cum consummasset Iesus sermones hos : Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους (ou bien :... τὰς παραβολὰς ταύτας, ou bien... διατάσσων τοῖς δώδεκα μαθηταῖς αὐτοῦ). On cherche spontanément à joindre ces discours avec l'exposé narratif *qui précède* et on aboutit ainsi à *cinq livrets.*

Semblable hypothèse, suggestive, facile à concevoir, risque d'être trop attractive, trop séduisante pour beaucoup d'esprits; précisément parce qu'elle est susceptible de faire dévier inconsciemment notre recherche à cause de son apparente simplicité, il importe de ne pas se laisser gagner par elle avant qu'elle ne soit sérieusement garantie par la convergence des indices; nous aurons à y revenir pour ce qui concerne la structure générale des évangiles synoptiques. Pour l'instant, nous ne pouvons que constater que *ce plan ne semble pas être le plan conscient et voulu* de l'auteur de notre évangile canonique grec de Matthieu. Si nous examinons objectivement le plan de cet évangile,

---

du logion de *Mg* (Mc-Lc), nous paraît moins naturelle que celle qui voit dans ces deux formulations les résultats (indépendants l'un de l'autre) de deux traditions : celle de Matthieu (telle que nous avons essayé de la décrire plus haut dans toute son étendue) et celle de Marc.

46. Le P. Benoît dans son introduction à l'*Evangile selon saint Matthieu* (Bible de Jérusalem, Editions du Cerf, 1950), p. 7-12, divise également notre évangile canonique de saint Matthieu en 5 parties, chacune subdivisée en deux sections : a) section narrative; b) section discours.

en le comparant à notre évangile de Marc, deux aspects s'imposent d'emblée à notre attention : d'une part une similitude *essentielle* de plan, péricope après péricope, avec l'évangile de Marc, de Matthieu III, 1 à IV, 22 (comparé à Marc, I, 1-20, mais avec combinaison de *Q*) et de Matthieu, XII, 1-XXV, 46 (comparé à Marc, II, 23-XIII, 37, mais avec de nombreuses additions et combinaisons ou « condensations ») ; d'autre part un long passage : Mt., IV, 23 à XI, 30, indépendant de Marc pour l'essentiel, et disposé selon un plan, visiblement intentionnel, et qui ne répond pas à l'hypothèse des cinq livrets.

Sans prétendre donner déjà ici une solution définitive (puisque la question préalable : *Mg* source de Marc, n'est pas encore résolue à ce moment de notre exposé), tout se passe d'une part *comme si* le plan de Marc avait été — sauf de IV, 23 à XI, 30 — le guide de notre Matthieu canonique ; ce qui ne l'empêche pas, à l'occasion du texte de Marc, d'enrichir son exposé de *nombreuses* additions, provenant, pensons-nous, de l'évangile araméen (ou de sa traduction grecque) et, éventuellement, de combiner le texte de Marc avec celui de son autre source.

D'autre part, lorsque le plan de Matthieu se révèle indépendant de Marc[47], la pensée de l'évangéliste, nettement manifestée, ne rejoint aucunement l'hypothèse des cinq livrets. Visiblement, il a voulu présenter ici une *vue synthétique, catéchétique,* d'un *triple aspect* de l'apostolat de Jésus : sa doctrine, son activité thaumaturgique, l'extension de son œuvre par la collaboration des apôtres. L'auteur le marque explicitement lui-même : IV, 23, dès l'introduction, Jésus est représenté d'une part comme *docens* διδάσκων — et c'est le sermon sur la montagne V-VII —, d'autre part comme *sanans* θεραπεύων — et c'est la triple série de trois miracles VIII-IX —; la conclusion IX, 35 reprend la même formule de IV, 23 (inclusion sémitique). Les miracles de VIII-IX ne sont pas, dans l'intention de l'évangéliste, la partie narrative préparant le discours du ch. X. Ils sont le 2e aspect, solidaire du premier, de l'action personnelle de Jésus : Jésus est celui qui *enseigne,* il est celui qui *guérit* (prend sur lui nos faiblesses et nos maladies : VIII, 17). Parvenu à la fin de cet exposé IX, 35, après avoir rappelé les deux aspects de Jésus qu'il vient d'évoquer, Mt. introduit, par une très belle *transition,* visiblement intentionnelle, IX, 36-38, le discours aux apôtres : jusqu'ici de Mt., V à IX, 35, Jésus a été présenté comme exerçant seul ce double apostolat d'enseignement et de bienfaisance miraculeuse ; mais il voit les foules nombreuses, égarées comme des brebis sans pasteur ; il faut des *travailleurs pour la moisson,* des collaborateurs de Jésus dans sa tâche apostolique : suit alors au ch. X le rappel du choix des douze, les instructions pour l'apostolat, avec la conclusion significative : X, 40 suiv. : « qui vous reçoit me reçoit ». Cette belle présentation catéchétique, en trois aspects complémentaires l'un de l'autre, apparaît ici, par les procédés littéraires qui l'encadrent, comme conçue selon *un plan très conscient,* qui ne rejoint pas pour ces chapitres l'hypothèse des cinq livrets.

Quant au ch. XI, il nous semble former une splendide conclusion des chapitres V à X (Mais ici, c'est de notre part conjecture personnelle et non plus constatation des intentions exprimées par Mt.). En effet, Jésus ayant été présenté aux lecteurs de l'évangile, voici que l'Ancien Testament, par le message de Jean-Baptiste, vient demander à Jésus quels sont ses titres : est-il le Messie? Et Jésus répond : voici mes œuvres : XI, 4-6 ; l'évangile dépasse tellement l'ancienne

47. Indépendant pour *le plan* ; mais Marc, même ici, est resté une source de notre évangile canonique et Marc, I, 40-II, 22 sera utilisé au cours de cette série.

économie que le plus petit dans le royaume dépasse le plus grand de l'époque antérieure : XI, 7-15; aussi malheur à ceux qui n'acceptent pas l'offre présente du Règne : XI, 16-24; bienheureux ceux qui l'acceptent : XI, 25-26; car le Christ seul peut révéler le Père, le Christ seul peut sauver : venez donc tous à moi : XI, 25-30.

Ainsi, de nouveau, *le plan de l'évangile* de Matthieu nous *oriente* vers la conclusion de l'usage de Marc par notre Matthieu canonique... En paraissant suivre Marc, Matthieu suit-il en fait une autre source, qui fut la source de Marc lui-même, comme le croit M. Vaganay? Cela amènerait à identifier si étroitement l'évangile de Marc et cette source *Mg* que l'œuvre personnelle de Marc dans son évangile se réduirait à presque rien.

Cette conclusion se fera plus contraignante encore lorsque, du plan des évangiles synoptiques, nous passons à l'étude des similitudes de langue, de style entre les trois évangélistes.

Les indices de langue et de style.

On sait que c'est l'étroite *similitude* linguistique et stylistique entre le *texte de Marc,* en un nombre considérable de passages, et les textes *parallèles de Matthieu et de Luc* qui rend impossible l'hypothèse de la *tradition orale* comme principale solution du problème synoptique; sur ce point, le livre de M. Vaganay apporte une nouvelle démonstration péremptoire; on lui en sera reconnaissant.

Mais cette *étroite similitude,* au fur et à mesure que les exemples s'en multiplient, nous semble rendre invraisemblable l'hypothèse principale de M. Vaganay, à savoir : Matthieu et Marc se ressemblent de si près, non pas parce que Mt. suit Mc, mais parce que tous deux dépendent du même *Mg.* Sans doute, M. Vaganay admet *aussi* que Mt. suit Mc : lorsque la ressemblance sera extrême, il pourra y reconnaître l'influence *directe* de Marc; lorsqu'elle apparaîtra plus large, il pourra l'expliquer par l'influence de *Mg* sur les deux évangélistes. Cette souplesse de sa position rend évidemment une discussion plus difficile : celle-ci ne pourrait aboutir définitivement qu'à condition de s'étendre à la plupart des péricopes de la triple tradition : ce serait tout un commentaire de ces trois évangiles synoptiques de ce point de vue précis.

Les principaux arguments (de langue et de style) de M. Vaganay en faveur de sa thèse consistent nécessairement en ces trois points : a) les *accords positifs* de Matthieu et de Luc dans la *triple tradition* : leurs coïncidences s'expliquent précisément parce que ce n'est pas Marc qu'ils suivent, mais *Mg*; mais M. Vaganay reconnaît, avec son objectivité habituelle, que ces « accords positifs de Mt-Lc contre Mc sont rares » (p. 226, dernières lignes), et ce n'est pas sur ce point qu'il nous semble mettre l'accent dans sa démonstration; nous y reviendrons; b) les *accords négatifs* (mêmes omissions de détails) de

Matthieu et de Luc contre Marc : ici l'apport original du volume de M. Vaganay est particulièrement important, comme nous le verrons plus loin ; c) enfin l'étude *des archaïsmes*. L'œuvre ici se révélait particulièrement ingrate pour l'auteur ; il reconnaît en effet que, du point de vue des archaïsmes, Marc est « celui des synoptiques qui se rapproche le plus de *M* (*Mg*) » (p. 64) ; il avoue (p. 66) « le caractère archaïque prépondérant de Mc » ; néanmoins il pense pouvoir découvrir que Mt.-Lc, ou Mt. seul, ou Lc seul ont gardé « dans certaines péricopes de la triple tradition... des éléments primitifs par rapport à Mc » (p. 66) ; c'est sur ce point qu'il fondera sa démonstration.

Ces arguments de langue et de style présentés par M. Vaganay — nous devons le dire nettement dès le début — se présentent, dans la question synoptique, comme des indices de nombre et d'étendue *très limités* en regard des indices de forme et de style *extraordinairement nombreux et significatifs* qui convergent *vers la solution classique de l'hypothèse des deux sources : Marc utilisé par Matthieu grec et Luc*. Force nous est de rappeler d'abord *sommairement* ceux-ci, en vue des lecteurs de cet article moins habitués aux discussions classiques de la question synoptique. Pour abréger, du reste, *nous nous limiterons à Matthieu et Marc*, puisque M. Vaganay reconnaît, avec la grande majorité des exégètes, catholiques ou non catholiques, que Luc, dans la triple tradition, suit de préférence Marc (et ne suit *Mg* que secondairement) ; nous nous bornerons à l'alternative : Mc ou bien *Mg* source de Matthieu ?, puisque c'est le seul point en discussion et que nous sommes d'accord pour juger insuffisantes les explications par la tradition orale ou par l'influence de Matthieu grec sur Luc, etc.

D'abord *le nombre et la continuité* des ressemblances s'imposent à quiconque compare attentivement en grec des passages comme Marc I, 16-20 et Mt., IV, 18-22 ; Marc, I, 40-45 et Mt., VIII, 1-4 ; Marc, II, 1-12 et Mt., IX, 1-8[48] ; Marc, II, 14-17 et Mt., IX, 9-13[49] ; Mc, II, 18-22 et Mt., IX, 14-17[50], etc. Nous nous bornons à deux chapitres de Marc, à titre d'exemples. C'est phrase par phrase que les textes apparaissent parallèles et ressemblants.

Plus significative encore se manifeste souvent *la qualité* de ces ressemblances. Il s'agit de ces « heurts de rédaction », de ces « inattendus », de ces « étrangetés »,

48. Passage où M. Vaganay, p. 227, reconnaît l'influence directe de Marc sur Mt., bien que Mt. ait *omis deux* détails concrets de Marc, II, 2 : densité de la foule, et II, 4 : paralytique descendu par le toit. Car c'est le détail de Mc, II, 4 qui manifeste la *foi* des porteurs du paralytique, foi louée dans Mt., IX, 2. Or, Mt. omet en outre d'autres détails concrets, par exemple Mc, II, 6 que les scribes sont assis ; II, 12 que le paralytique porte lui-même son grabat, etc. Un exemple, entre beaucoup, de la tendance de Mt. à omettre les détails et à abréger les récits. Ici Lc, V, 17-26 reproduit tous les détails de Mc.

49. Notons ici le changement fait par Mt., *personnellement*, de Λευεὶν en Μαθθαῖον ; *Mg*, juge M. Vaganay, p. 84, devait avoir Λευεὶν comme Marc. — Notons aussi l'addition : Mt., IX, 13ª à rapprocher de Mt., XII, 7. Luc suit Marc.

50. Avec von Soden, Merk, nous lisons dans Mc, II, 22 : ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινούς.

de ces mots peu usuels, qui, lorsqu'ils passent d'un livre à un autre, trahissent une « transcription » ± irréfléchie, manifestent une influence livresque, par exemple que la même *parenthèse* : λέγει (ou εἶπεν) τῷ παραλυτικῷ, qui brise la continuité de la phrase, se retrouve chez les *trois* évangélistes : Mc, II, 10; Mt., IX, 6; Lc, V, 24; ou que la même remarque, naïve à cette place, ἦσαν γὰρ ἁλεεῖς apparaît au même endroit chez Mc, I, 16 et Mt., IV, 18. Hawkins a, p. 55-63 de son ouvrage déjà cité, dressé une liste suggestive de ces cas (plus de 50), et on pourrait l'allonger. Les parallélismes de ces « heurts de rédaction », de ces « singularités », s'expliquent aisément si, ayant pour origine le style grec de Marc, avec sa spontanéité et son inhabileté coutumières, ils ont passé sans réflexion dans le texte de Matthieu et même de Luc; ils deviennent plus malaisés à comprendre s'il faut, pour atteindre l'origine, ajouter deux étapes de plus : la traduction *Mg* et l'original araméen *M*.

Mais ce qui semble surtout significatif, c'est que les différences des textes de Matthieu et de Luc d'avec celui de Marc, dans la triple tradition, mettent en lumière ce qui, du point de vue littéraire, les a choqués chez Marc, ce qui leur a paru diffus, inutile ou déjà dit, ce qui leur a semblé sans intérêt pour leurs propres lecteurs. Souvent les réactions de Matthieu et de Luc sont semblables : ce sont les mêmes traits qu'ils omettent, les mêmes mots qu'ils corrigent (chacun à sa façon); si nous groupons ces aspects du style de Marc qui sont ainsi modifiés, *c'est la psychologie littéraire de Marc qui s'esquisse*. Souvent aussi les réactions de Matthieu et de Luc sont différentes l'une de l'autre; si nous synthétisons ces diversités, *ce sont les psychologies littéraires diverses de Matthieu ou de Luc qui se précisent*.

Certes, ce travail est délicat, peut aisément devenir subjectif, conjectural, hasardeux; mais il apparaît comme la contre-partie nécessaire d'un autre travail, plus délicat encore, qu'entreprend M. Vaganay et qui consiste à supposer, en dessous de Marc, une autre source commune aux trois synoptiques (source schématique et privée de détails concrets) *Mg*, pour expliquer les *accords négatifs* de Mt. et de Lc, les mêmes omissions des détails concrets de Marc faites par l'un ou l'autre. Choisir entre ces deux interprétations opposées ne peut se faire, de façon probante et décisive, à la lumière d'un seul passage, d'un « excursus » consacré à une péricope évangélique, c'est *toute la tradition synoptique* qu'il faudrait contrôler de l'un et de l'autre point de vue.

Précisons l'aspect méthodologique que nous envisageons ici.

A la lumière des corrections de Matthieu ou de Luc, ou des deux ensemble, Marc apparaît : a) ayant *le vocabulaire* de la *conversation* de province, de la koinê populaire : vocabulaire *mêlé de latinismes* : les mots κῆνσον (« censum ») de Mc, XII, 14; φραγελλώσας (« flagellare ») de Mc, XV, 15; κεντυρίων de Mc, XV, 38 seront remplacés par Luc par des mots spécifiquement grecs; *mêlé de mots populaires, peu corrects* : le mot ἀλλαχοῦ (Mc, I, 38), prohibé par Phrynichos[51] est remplacé chez Mt.; nombreux exemples semblables :

51. Phrynichos, sophiste et atticiste de la 2e moitié du 2e s. après J.C. (à

par exemple : I, 16 : ἀμφιβάλλοντας ; II 16 : ὅτι dans le sens de « pourquoi ? » ; II, 49 : κράβαττον ; II, 21 : ἐπιράπτει, etc. Cfr la longue liste de Hawkins, *o.c.*, p. 131-135 ; les exemples de P. Wernle [52], p. 11, p. 18, p. 131, p. 146 suiv. [53] ; *mêlé aussi chez Marc de rappels fréquents de mots araméens* : V, 41 : ταλιθὰ κοῦμ ; VII, 11 : κορβᾶν ; III, 17 : βοανηργές : mots omis par Matthieu et Luc.

b) Mc est *pauvre de mots*, de *tournures* : il multiplie les εὐθύς (42 fois ; souvent : καὶ εὐθύς : comme aujourd'hui encore en grec moderne, dans plusieurs îles de l'Egée, les villageois répètent constamment : καὶ εὐθὺς = et alors) ; les πάλιν ; de nouveau (plus de 25 fois) ; les πολλά (pour marquer l'intensité : extrêmement) ; les λέγει (comme le peuple wallon répète : dist-i, dit-il) ; 25 fois il emploie ἤρξατο ou ἤρξαντο avec l'infinitif. Il est suggestif de constater les manières diverses, soit de Matthieu, soit surtout de Luc pour *remédier à cette pauvreté*.

c) Mc a la *phrase parlée, populaire* (celle des papyri), *sans période*, avec, naturellement, *influence de sa langue maternelle araméenne* : comparez ses «καί» continuels et le soin de Luc, souvent, d'y substituer des δέ ; ses petites phrases, toutes coordonnées, et le soin de Luc de grouper et subordonner, de tendre à la « période » ; ses changements continuels de sujet, de régime et les efforts de Matthieu et de Luc pour clarifier ces données ; son absence de liaison entre les phrases et les insertions des οὖν et des γάρ par Matthieu ou Luc ; ses fréquentes anacoluthes, par exemple IV, 31 ; VI, 8-9, etc., et les corrections de Matthieu et de Luc ; ses incorrections grammaticales, par exemple VIII, 12 (= sémitisme), XIV, 19, etc. — Notons encore maintes préférences habituelles de Marc, souvent de caractère populaire et qui semblent annoncer le grec moderne : l'usage constant du présent historique (plus de 150), de l'imparfait historique (plus de 200), de la périphrase « être » avec le participe : ἦν πεπωρωμένη ; VI, 52, ἦν προάγων αὐτούς X, 32 (plus de 20 fois). — Lorsque l'on a étudié attentivement dans le détail, chapitre par chapitre, ces multiples traits de style de Marc et ces multiples corrections de Matthieu et de Luc, on ne croit vraiment plus possible d'admettre que ce ne soit pas Marc, mais une source de Marc, qui ait été sous les yeux des deux autres évangélistes ; d'admettre que cette spontanéité de Marc ne soit pas ce qu'elle paraît être, mais ne soit plus qu'une dépendance d'une source écrite.

d) Marc a le style *naïvement diffus et abondant, peu soucieux d'ordre et d'équilibre des phrases* : souvent *deux expressions* pour dire la même chose, par exemple I, 32 : « vespere autem facto, cum occidisset sol » (remarque natu-

---

l'époque des empereurs Marc Aurèle et Commode), auteur de l' Ἐκλογὴ ἑημάτων καὶ ὀνομάτων Ἀττικῶν qui ressemble à nos « Corrigeons-nous » d'aujourd'hui.

52. *Die synoptische Frage*, Fribourg, 1899.

53. On a multiplié les études en ce domaine, études parfois très minutieuses, mais singulièrement probantes quant à l'usage de Marc par les deux autres évangélistes. Cfr par exemple l'article de H. Pernot, dans la *Revue des études grecques* : Εὐθύς *et formes similaires dans les évangiles*, 1923, p. 400 suiv. (εὐθύς : 42 fois chez Marc, souvent remplacé chez les deux autres par εὐθέως ou par παραχρῆμα que Mc n'emploie jamais). — Ou bien : J. W. Hunkin, *Pleonastic Use of* ἄρχομαι *in the New Testament*. — Cfr aussi sur Marc — indépendamment de la question synoptique — les articles si suggestifs de C. H. Turner, *Marcan Usage*, dans *Journ. of Theol. Studies*, depuis juillet 1924, p. 377, jusqu'en juillet 1928, p. 346-361.

relle chez un Juif voulant marquer le moment précis où cesse le repos sabbatique), deux expressions dont, par hasard, Matthieu a choisi l'une et Luc l'autre; Hawkins, p. 139-141, relève une cinquantaine de ces doubles expressions chez Marc, le plus souvent allégées par Mt. et Lc. Marc donne plus d'une fois au cours du récit *des remarques explicatives naïves* qu'il eût dû fournir dès le début par exemple I, 16 : la nourriture de Jean-Baptiste; I, 20 la présence du père de Jacques et Jean : Zébédée; V, 15 : le possédé indiqué à la fin comme « vêtu », alors qu'il n'a pas signalé sa nudité; V, 42 l'âge de la fille de Jaïre; il est intéressant de constater avec quelle attention Mt. ou Lc remettent ces indications à leur place naturelle.

e) Marc, d'autre part, *est riche en détails concrets, descriptifs*; or ceux-ci apparaissent *étroitement liés à ce qui précède et à ce qui suit*. C'est ici pour nous une *des difficultés principales* qui nous semblent s'opposer à l'hypothèse de M. Vaganay. Nous ne parvenons pas à comprendre qu'il puisse dissocier dans le texte de Marc une part essentielle empruntée à une source schématique *Mg* (donc emprunt littéraire) et une part, réduite, du reste, relativement à l'ensemble, mais très vivante, qui viendrait de ses souvenirs de la catéchèse de Pierre : à savoir des détails concrets, insérés, de-ci de-là, dans un texte écrit (texte écrit suivi avec une extrême fidélité, étant donné tout ce que l'on constate par ailleurs d'étroites similitudes entre Marc et les deux autres évangélistes). Combien au contraire il apparaît naturel que Matthieu — qui cherche surtout la valeur apologétique et la signification religieuse du récit — ait laissé tomber un bon nombre de ces détails. Souvent Luc garde ces détails ou du moins beaucoup d'entre eux; mais si en certains passages, par souci de brièveté, il a omis précisément les mêmes détails que Matthieu, sont-ce là coïncidences suffisantes pour établir leur dépendance commune de *Mg* et non de Marc? En regard de l'abondance des indices d'utilisation de Marc, ces accords négatifs semblent si peu démonstratifs!

f) Marc apparaît, dans toute sa manière de *penser* et d'*exprimer* la doctrine chrétienne et les faits chrétiens comme *tout proche des origines*, comme *archaïque*. Son évangile se comprend bien comme l'expression d'un *témoignage direct, fondé sur les faits*, ne manifestant pas encore ces *précautions théologiques* et *apologétiques* qui se révéleront chez Matthieu grec et Luc. Il rapporte naïvement III, 21 qu'on disait de Jésus «ὅτι ἐξέστη» : il a perdu le sens; il dit VI, 5 que Jésus ne *put* (οὐκ ἐδύνατο) faire à Nazareth aucun miracle; il rapporte sans commentaire ou atténuation la phrase de Jésus X, 18 : « Quid me dicis bonum? Nemo bonus nisi solus Deus », ou la déclaration de Jésus XIII, 32 que le Fils ignore le jour et l'heure du jugement. Ces formules sont presque toutes omises ou atténuées chez Matthieu et chez Luc. Même simplicité archaïque à noter les défauts et lacunes des apôtres : VI, 51-52; VIII, 17-18; VIII, 33, etc., à marquer la vivacité des réactions humaines de Jésus : la colère III, 5; X, 14; l'ironie VII, 9; XIV, 41, etc.; tous traits qui s'estompent chez Mt. et chez Lc. M. Vaganay met en vive lumière ces archaïsmes de Marc; il dresse p. 165-166 une longue liste des « archaïsmes de conception » et note p. 167 qu'il faudrait encore ajouter tous les archaïsmes de style et d'expression et en donne des exemples p. 79 suiv.; il rattache beaucoup de ces archaïsmes à *Pi*, et en fait donc pratiquement des *insertions* de Marc dans le texte de *Mg*. Nous avons peine à entrer dans cette manière de concevoir psychologiquement le travail de rédaction de Marc.

La nécessité de limiter les proportions de cet article ne nous permet pas de présenter ici en détail les *aspects* du *style*, de la *langue* et de la *psychologie* de Matthieu grec qui se dégagent de sa manière *de*

corriger Marc, de l'*atténuer*, de *s'écarter de lui*. On constaterait un souci modéré de correction linguistique et d'élégance, très inférieur à celui de Luc; une *remarquable clarté d'esprit*, écartant les obscurités grammaticales de sujet et de régime fréquentes chez Marc (plus de 20 fois il ajoute « Jésus » là où Marc disait « il »), ordonnant les phrases, en rendant plus symétriques les diverses propositions, précisant les pensées, indiquant explicitement le sens des épisodes, etc.; un souci *catéchétique et doctrinal* très accentué, visant plus à marquer la signification religieuse d'un événement qu'à en rapporter les détails concrets; l'art *de rapprocher, de grouper* les aspects de la vie, de la doctrine de Jésus, pour en présenter une synthèse constructive; une tendance marquée vers l'*ordre logique* plutôt que vers une disposition chronologique : peu de souci de retracer la succession, l'évolution des faits, mais constant effort d'en exprimer la valeur *définitive*, le sens profond; en maints exemples, une méthode juive de présentation et de groupement des matériaux; enfin une *préoccupation scripturaire* continuelle : l'Ancien Testament se réalise en Jésus. Certes, il y aurait plus d'une fois à rechercher, là où c'est possible, ce qui est propre au rédacteur grec et ce qui marque l'influence de l'évangile araméen de l'apôtre Matthieu (et se combine avec les emprunts à Marc). En tout cas, cette reconstruction psychologique des réactions spontanées du rédacteur grec en face du texte de Marc, maintes fois renouvelée, semble généralement si naturelle, si facile, laisse un nombre si limité de points d'interrogation, que, lorsqu'on l'a fréquemment essayée et, croit-on, avec succès, on ne peut que juger artificielle, obscurcissante, difficile à concevoir, la substitution de *Mg* à Marc dans l'explication du comportement littéraire du rédacteur grec de notre premier évangile canonique.

Nous avons tâché, dans cette troisième partie, de résumer les arguments classiques qui ont amené tant d'exégètes depuis 1863 à regarder l'évangile de Marc *comme source immédiate* des évangiles grecs de Matthieu et de Luc, sans préjudice, évidemment, d'une autre influence non moins importante exercée sur eux, sur notre Matthieu canonique particulièrement, par l'évangile araméen de l'apôtre Matthieu. Cet exposé préalable était nécessaire; c'était la seule base possible d'une discussion fructueuse de l'argumentation de M. Vaganay; déjà, en cours de route, du reste, cette discussion s'est amorcée en de nombreux points. Il importe toutefois, dans une dernière partie, de grouper les conclusions déjà acquises, de considérer de plus près certains arguments de M. Vaganay et d'étudier plus attentivement tel et tel « excursus » qui touche immédiatement à l'objet précis de cet article.

(*A suivre*). Jean LEVIE, S. J.

A propos de la vocation sacerdotale

Indications et contre-indications

Le 21 mars dernier, la Société médicale belge de Saint-Luc réunissait une trentaine de prêtres (moralistes, maîtres de novices, pères spirituels de séminaires, etc.) et un nombre égal de médecins (surtout neurologues et psychiatres) pour discuter de la vocation sacerdotale. Il ne s'agissait pas tant de théologie ou de droit canon que de psychologie. « Quand une autorité ecclésiastique, des parents ou l'intéressé lui-même consultent au sujet d'un jeune homme qui veut devenir prêtre, à quels critères le médecin peut-il se référer pour encourager ou pour déconseiller cette orientation? ». L'échange de vues — qui dura près de six heures — fut amorcé par deux conférenciers spécialement compétents : l'abbé Marc Oraison à qui l'Archevêché de Paris confie quantité de cas en psychopathologie religieuse et le P. Louis Beirnaert, S. J., qui, depuis des années, étudie et pratique la psychanalyse. La confrontation d'expériences (anomalies et échecs de vies sacerdotales, mais aussi redressements et réussites) fait l'intérêt principal de réunions de ce genre. Il ne peut être question d'évoquer ici toutes ces données concrètes. Sans s'astreindre à suivre les exposés ou la discussion, les notes qui suivent essaieront de résumer leurs conclusions.

*
* *

Il y a vocation lorsque Dieu, par l'intermédiaire de l'Eglise, appelle un homme qui librement accepte de se consacrer et d'être consacré. Avant l'appel de la hiérarchie (Evêque pour les Ordres, Supérieur régulier pour les vœux), il n'y a pas encore vocation au sens plein, mais un attrait que Dieu suscite de bien des façons : influence du milieu familial ou éducatif, inspirations intérieures, conscience de l'aptitude à répondre aux besoins de l'Eglise, voire même aspects névrotiques de la personnalité (mais, en ce cas, la plus grande prudence s'impose évidemment). Il faut que la réponse soit libre. Ce n'est pas le cas si le sujet se sent intérieurement contraint à se faire prêtre sous peine de tomber dans les angoisses morbides d'un complexe de culpabilité. L'orientation sacerdotale est peut-être authentique en son fond. Elle n'est pourtant acceptable qu'après liquidation du complexe, lorsque l'intéressé s'engage en sachant que son refus (même s'il correspond à une lâcheté) n'entraînerait pas pour autant la damnation ou des malédictions divines. La générosité vraie ne procède pas d'une crainte maladive.

Les a-côtés de la vie sacerdotale ou religieuse (rang social, relations inférieurs-supérieurs, célibat, telle ou telle forme du culte ou de l'apostolat, etc.) composent une certaine façon d'être-au-monde qui pourrait satisfaire, de manière déguisée, une affectivité qui ne s'est pas développée normalement. Voilà qui explique des attraits plus ou moins pathologiques, non vers le sacerdoce lui-même, mais vers le genre de vie qu'il conditionne. Tel y trouve l'occasion de remplir une fonction estimée, de jouer un rôle important, parfois despotique... et de compenser par là un complexe d'infériorité provenant d'origines modestes ou illégitimes, de malheurs familiaux ou de déficiences caractérielles. Tel autre, affectivement arriéré, cherche au couvent un oubli de la sexualité ou un refuge contre les responsabilités et les difficultés, parce qu'il n'a pas assumé son agressivité et ne demande qu'à démissionner entre les mains d'un supérieur. Tel enfin, manifestation particulière du classique « complexe d'Œdipe », n'agit qu'en fonction de perspectives maternelles. Sa norme à peu près unique, c'est : « Qu'en penserait Maman? », etc.

Le lecteur voudra bien se souvenir ici d'un danger classique : en psychologie comme en médecine, le profane se croit facilement atteint de toutes les maladies et anomalies dont il lit la description. Ne lui arrive-t-il pas d'éprouver des phénomènes ou de vivre des états de conscience qui ressemblent aux symptômes signalés? Mais tout est question de degré. L'équilibre humain synthétise tant d'éléments divers! Le dérèglement décrit par le praticien correspond à la prévalence anarchique d'une composante qui, contrepesée par d'autres et intégrée dans un ensemble, n'a très souvent rien de pathologique. Ne considérons donc pas trop facilement comme anormaux les candidats au sacerdoce. (Quant aux médecins qui se défieraient à priori de toute vocation, en raison de son caractère exceptionnel, ils ne doivent pas oublier que la grâce réalise un équilibre qui, pour être « sur-naturel », n'en est que plus humain). La question ne se pose que lorsque la motivation, faussée par une tare psychologique, porte sur des aspects accessoires de la vie sacerdotale.

Ces déviations initiales créeront fatalement des situations difficiles, douloureuses. Ou bien la révolte ouverte, le scandale, la désobéissance chronique, ou bien les phobies, les angoisses, les obsessions si le sujet rentre sa révolte et se ronge intérieurement parce qu'il n'accepte pas sa situation, mais n'accepte pas davantage sa révolte et ne parvient pas à se rééquilibrer. N'est-ce pas l'histoire de bien des malheurs sacerdotaux? Le comportement de l'intéressé (arriviste, anxieux, déprimé, etc.) aurait d'ailleurs permis de soupçonner, dès avant la crise, l'absence de vocation authentique. Quand la motivation névrotique est prévalente (le cas est heureusement fort rare), le sujet, s'il reste sincère, serait bien en peine de dire pour quels motifs il s'est orienté vers le sacerdoce. Jamais il ne s'est concrètement représenté une autre possibilité. Certes, de nombreux exemples, analysés au cours de la réunion, montrent qu'un prêtre peut réassumer librement et avec succès les obligations qui sont devenues les siennes, même s'il ne prend conscience que trop tard des éléments névrotiques qui ont interféré dans son choix. (C'est également ce qui arrive, ne l'oublions pas, dans bon nombre de mariages). Il n'en reste pas moins que les conseillers, prêtres ou médecins, doivent s'efforcer d'éclairer — et de détourner — les jeunes gens qui envisageraient de façon inexacte la vocation du prêtre.

Ces motivations défectueuses, nous les supposons plus ou moins inconscientes (une simulation volontaire poserait un tout autre problème). Mais comme elles correspondent le plus souvent à l'absence d'une motivation positive normale, il importe de rappeler quelques traits de celle-ci. Sa présence permet seule d'approuver le dessein d'un sujet déjà mûr et c'est vers elle que doit au moins s'orienter l'adolescent qui croit discerner un appel.

L'aspirant au sacerdoce correspond-il assez profondément à la grâce de foi pour accéder à une optique chrétienne de l'univers? Admet-il réellement (non des lèvres) que la destinée du monde se situe sur un plan qui dépasse l'histoire terrestre pour inclure la mort et l'au-delà? Perçoit-il que toute l'activité humaine doit être orientée dans le sens de cette destinée surnaturelle?

A-t-il le sens de Dieu comme de *quelqu'un* qui mène le jeu, s'intéresse aux hommes, les aime personnellement, intervient dans le cours de l'histoire, est accessible maintenant encore dans le dialogue de la prière?

S'évalue-t-il lui-même par rapport au plan divin? Considère-t-il le salut comme l'affaire essentielle, non pas un salut plus ou moins égoïste (« je n'ai qu'une âme et je dois la sauver »), mais la volonté salvifique de Dieu qui embrasse tous les hommes, moi y compris? Qu'ai-je à faire dans cette aventure, s'il est vrai que Dieu a voulu « avoir besoin des hommes » pour la mener à bien? La lumière que j'ai reçue n'est pas ma lumière; je dois absolument la répandre, la faire rayonner.

En d'autres termes, le candidat a-t-il le sens prépondérant de la communion chrétienne, à la fois visible et invisible, des hommes entre eux et avec Dieu? Veut-il participer personnellement à l'œuvre éducatrice et sanctifiante de l'Eglise qui, par le Christ dont elle perpétue le message et la présence, fait le pont entre Dieu et l'humanité? Veut-il être « l'homme des hommes » devant Dieu et « l'homme de Dieu » devant les hommes, le ministre de la Parole et des Sacrements, le ministre du mystère, l'homme de la Messe?

Voilà ce qu'il faut d'abord tirer au clair. Pour éviter les réponses stéréotypées, les questions ne seront pas posées comme dans un catéchisme, ni dans la langue abstraite utilisée, pour faire court, aux paragraphes précédents. Au cours d'entretiens aussi simples et confiants que possible, le conseiller cherchera quelle idée le jeune homme se fait de la « fonction » et de la vie sacerdotale : « A ton avis, qu'est-ce qui distingue le prêtre des autres chrétiens? Quelle est sa tâche la plus importante? Qu'est-ce qui t'intéresse le plus dans son genre de vie? ». L'examen ne porte pas sur les connaissances théologiques et moins encore sur leur formulation plus ou moins adéquate. Mais si l'on reçoit comme réponses : « Régenter une paroisse », « Ne pas se marier », « Monter en chaire de vérité », « S'occuper des gosses du patronage », etc., il sera indispensable de pousser l'enquête pour vérifier la qualité de la motivation.

Du plan spirituel, passons au plan psychologique. Tout d'abord, les aptitudes intellectuelles. Le prêtre dans le ministère doit être intelligent. Ce mot ne désigne pas en premier lieu les dons scolaires, mais le bon sens, l'adaptation au réel, la réaction juste devant les situations et les personnes. Le Curé d'Ars, si peu doué pour les études, était un homme très intelligent, mais on aurait évité bien des malheurs si l'on avait détourné du sacerdoce d'autres esprits, brillants peut-être, mais peu équilibrés.

La débilité mentale, même petite, constitue donc une contre-indication absolue. Plus radicalement encore, la constitution paranoïde qui se caractérise par la fausseté du jugement, la déviation du raisonnement (même si ce dernier est subtil et bien charpenté), se traduisant par des appréciations unilatérales, tendancieuses, irréductibles, l'hypertrophie du « moi », le sentiment de sa supériorité. Le sujet se croit volontiers une mission, il se pense détenteur d'une vérité à faire triompher coûte que coûte. C'est la mégalomanie dans le domaine intellectuel ou religieux. L'humeur, souvent ombrageuse et méfiante, entraîne facilement la méconnaissance hostile de l'entourage, l'interprétation malveillante des actes d'autrui, voire des idées de persécution, mais aussi un entêtement obstiné dans la lutte contre les obstacles, si légitimes et si sages que puissent être ceux-ci. Même si le jeune homme affligé de cette constitution (pratiquement inguérissable) est intellectuellement doué, même s'il est pieux ou mystique, il doit être écarté du sacerdoce de façon absolument intransigeante : la paranoia fournit la graine d'hérétiques. La première qualité psychologique requise chez un prêtre, c'est la rectitude du jugement.

La psychasthénie (scrupules, angoisses, obsessions, phobies) qui presque toujours dérive d'un problème inconscient de culpabilité, constitue évidemment une contre-indication. On ne peut pourtant la déclarer absolue, car certaines formes se révèlent, à l'expérience, compatibles avec des vies sacerdotales irréprochables et apostoliques. La plus grande prudence s'impose dans le discernement. Si possible, on soumettra le candidat à une psychothérapie avant de l'admettre au séminaire ou au noviciat.

« Pour être un enfant vis-à-vis de Dieu, il faut être un adulte vis-à-vis des hommes » (P. Beirnaert). Le sujet a-t-il bien franchi les différentes épreuves qui conditionnent la maturité affective[1]? Ne reste-t-il pas fixé à quelque stade

1. Voir, à ce propos, l'article de l'abbé Oraison, *Orientation de vie et maturité psychologique,* dans la *Revue Nouvelle* du 15 février 1954.

infantile? Notamment, a-t-il passé du narcissisme, de l'égocentrisme à l'intersubjectivité, à la perspective du don de soi, de la communion? Le sens de l'autre, ou plus exactement le sens du « nous », l'emporte-t-il sur le sens du moi? L'orientation sacerdotale est-elle de nature à favoriser cet épanouissement psychologique de la vie affective? Ce ne sera possible que si la motivation spirituelle est vraiment positive, si le jeune homme a le sens de la communauté chrétienne et de la relation d'amour personnel avec Dieu. Comme le musicien de l'orchestre, il ne suit pas en tout son rythme propre ou sa fantaisie individuelle; il s'accorde librement avec les autres, sous la direction du chef unique, pour que soit la symphonie universelle de la charité à laquelle, du reste, il participe.

Comme critères, on recherchera, par exemple, la conception que le sujet se fait, en pratique, de la pénitence. A-t-il dépassé le plan de la culpabilité égocentrique, celui de la peur ou de la « crainte servile »? Souffre-t-il, non par besoin d'auto-punition (ou par désir secret de mutilation), mais par amour, parce qu'il souffre de faire souffrir Celui qui l'aime ou pour s'unir à Lui? Comment réagit-il à la souffrance qui l'entoure? N'est-ce pas seulement *sa* propre souffrance qui l'intéresse chez les autres? (Tel adolescent attardé ne comprend que les adolescents tourmentés, mais ignore tout des difficultés conjugales, etc.). N'est-il pas trop exclusivement sensible à la misère visible et sociale et les voit-il dans une perspective chrétienne — et non pas comme le ferait un philanthrope ou un marxiste? Il faut se défier si un sujet, normalement développé au point de vue intellectuel, a connu des échecs répétés (à l'école, dans sa profession, en amitié ou en amour); on peut se trouver devant un « besoin d'échecs » inconscient qui correspond à une immaturité profonde. Le couvent pourrait, en ce cas, ne satisfaire qu'un désir d'automutilation. Défiance également en présence de ces « enfants sages », doux, passifs, conformistes, trop confiants; « de la bonne graine » peut-être, mais peut-être aussi une non-intégration de l'agressivité. Le recours constant au supérieur, le désir quasi morbide de soumission et d'obéissance manifeste un besoin encore infantile de soutien paternel, un refus secret de devenir adulte. Dès qu'il faudra prendre des responsabilités, agir personnellement comme tout prêtre doit le faire normalement, ce sera le drame... ou la neurasthénie.

Le critère positif de la vocation, c'est la sérénité dynamique, la joie tranquille qu'éprouve celui qui s'y engage. Non pas le bonheur passionné ou les consolations sensibles, mais l'apaisement progressif de l'homme qui se sait « à sa place ». Même si les difficultés surviennent (et dans quelle vie ne surviennent-elles pas?), le fond reste calme, certain, joyeux. Autant que possible (en utilisant des tests, peut-être, mais sans leur accorder une confiance exclusive), on cherchera si le candidat est capable de porter des échecs, des déceptions, des catastrophes même, sans que son équilibre soit renversé (ce qui suppose, encore une fois, qu'il se situe, au delà du plan sensible ou terrestre, dans le spirituel et le surnaturel).

Le célibat ecclésiastique pose une autre question. Soit au presbytère, soit au couvent, quoique dans un contexte différent, le prêtre renonce librement à l'amour humain normal. Cette solitude affective ne se justifie que comme condition d'un plus grand amour. Est-ce bien ainsi qu'elle apparaît à l'intéressé? Sera-t-elle vraiment féconde, pour lui, au point de vue religieux? Saura-t-il équilibrer sa sexualité, se refusant les manifestations propres à l'instinct génésique, subordonnant le sensible au spirituel dans ses relations amicales, épanouissant son besoin d'affection à un plan supérieur? Sera-t-il capable de vivre continent? La chasteté, ne l'oublions pas, est une opération de l'esprit, non pas des nerfs ou de la physiologie. Forme de la tempérance qui règle l'appétit sexuel, elle existe chez celui qui « veut », même au prix d'une lutte constante, se dégager de l'emprise de la sensualité. Elle est compatible avec des difficultés. L'absen-

ce *totale* de manifestations sexuelles chez un jeune homme est même une contre-indication, car elle est presque certainement pathologique. (Au contraire, l'attirance vers le mariage ou l'amour de telle jeune fille dans le passé du candidat au sacerdoce n'a rien qui doive le faire écarter. C'est bien plutôt un critère positif). Si les fautes contre la chasteté constituent évidemment une contre-indication, celle-ci n'est pourtant pas absolue. Ce qu'il faut discerner, c'est la cause réelle des chutes (fatigue, nervosité, frustration affective, infantilisme, sensualité consentie) et surtout les progrès réalisés par le sujet dans son auto-éducation. Pas plus dans ce domaine que dans celui des autres vertus évangéliques, on ne peut exiger, du jour au lendemain, la perfection acquise. Quand on fait vœu, on décide d'être chaste... et on passe sa vie à réaliser cet engagement. Encore faut-il que l'orientation soit nette, le bon propos inentamé. En cette matière, on ne peut prononcer, comme nous l'avons fait en ce qui concerne la fausseté de jugement, un refus définitif. L'évolution psychologique (et morale) s'avère, en effet, beaucoup plus fréquente, surtout chez les jeunes. Chaque cas doit être examiné, suivi personnellement. Même les déviations sexuelles — qui posent assurément un très gros problème — ne sont pas toujours des contre-indications absolues, si elles accompagnent, sans y intervenir, une motivation qui semble bien correspondre à une vocation authentique. Il faudra cependant imposer au moins deux ans de probation, en dehors d'un séminaire ou d'une maison religieuse, afin de voir si, à l'aide d'une psychothérapie appropriée, des réactions normales ne remplacent pas les attirances perverses.

Pour prévenir les malheurs, la prudence et la sévérité s'imposent à l'égard des candidats au sacerdoce. Il n'en faut pas moins constater qu'il existe, chez certains prêtres, ce que l'abbé Oraison appelle des « névroses enkystées », c'est-à-dire des anomalies dont le sujet a pris conscience, mais qu'il a si bien isolées dans sa vie psychologique qu'elles ne se manifestent jamais à l'extérieur et ne troublent pas l'exercice d'un ministère qui peut être, en certains cas, extrêmement bienfaisant. Comme toujours en psychologie, les exceptions se rencontrent. C'est ainsi qu'on a évoqué le cas de tel ou tel prêtre très pieux, très zélé, très compréhensif même des questions les plus délicates et qui pourtant n'avait pas atteint la maturité affective qu'on reste cependant en droit — et en devoir — d'exiger d'un homme qui veut entrer dans le clergé. Le niveau des exigences se mesure à la grandeur de la vocation, à l'importance des responsabilités assumées. Il faudrait au moins écarter absolument toutes motivations à prévalence névrotique; les examens préalables et les longues années de formation préparatoires au sacerdoce doivent y suffire, si du moins les directeurs sont avertis de ces questions. Mais ne nous faisons pas d'illusions sur l'humaine nature. En ce qui concerne la conscience et la liberté comme en tout autre domaine, la « pureté » ou la « perfection » n'est jamais ici-bas que le fruit d'une conquête progressive. Dans tous nos choix, même dans celui d'une profession ou d'un conjoint, influent des éléments inconscients, plus ou moins déterminés. Seulement l'homme peut et doit réassumer constamment — et en certains cas assumer pour la première fois — avec une liberté toujours plus mûre les choix déjà faits, surtout s'ils l'engagent de façon définitive. C'est en créant la personnalité qui l'accorde à sa situation qu'il se fait vraiment libre, vraiment lui-même. (Après certaines crises plus graves, il serait pourtant indiqué d'insérer le prêtre dans un autre milieu, apte à faire surgir de nouveaux motifs qui faciliteront la « ré-assomption » de la vocation sacerdotale).

*
* *

Sur les points mentionnés jusqu'ici, l'accord fut, peut-on dire, unanime entre

les participants. La discussion reste ouverte sur d'autres questions que nous signalons simplement.

Les nouveaux traitements de l'épilepsie, grâce auxquels on obtient des électro-encéphalogrammes normaux (à condition de continuer la médication) ne devraient-ils pas inciter l'autorité ecclésiastique à revenir sur sa sévérité en ce domaine? Il faudrait d'abord prouver que les aspects psychologiques de l'épilepsie (viscosité du comportement, accès d'impulsivité ou de colère) disparaissent en même temps que les crises. Si l'examen caractériel manifeste une impulsivité exagérée, il faut en tout cas se défier.

Même question en ce qui concerne certaines manifestations de type hystérique : suggestibilité anormale et simulation de maladies, par exemple. La contre-indication est nette, mais est-elle absolue (« celui qui a simulé une fois le refera en d'autres circonstances ») ou seulement relative (certaines guérisons semblent définitives, lorsque l'intéressé a pris conscience de son comportement pathologique et veut en éviter tout retour)?

Certains psychologues (comme Oswald Schwarz) estiment que l'homme ne devrait pas se marier avant 28 ans. Ne serait-ce pas, à fortiori, l'âge minimum requis pour l'ordination, surtout si l'adolescent a été élevé dans un milieu très fermé? C'est le manque de prêtres qui, semble-t-il, a fait progressivement descendre la limite d'âge...

Les vocations multiples dans une même famille ne posent-elles pas une question? Assurément, mais cette question comporte, nous apprend l'expérience, bien des réponses diverses. S'il y a parfois pression des parents ou du milieu, il y a aussi des séries de vocations incontestablement authentiques.

*
* *

Beaucoup d'autres considérations, plus élevées, plus exaltantes, seraient à faire au sujet de la vocation sacerdotale. Le lecteur qui regretterait leur absence en cet article, voudra bien se souvenir qu'elles étaient supposées dans la réunion dont nous résumons les débats. Mais que lui-même ne les omette pas quand il traitera cette question avec des jeunes gens qui cherchent leur voie ou croient entendre déjà l'appel de Dieu.

Roger Troisfontaines, S. J.

La situation religieuse en U.R.S.S.

1943 - 1953

Quand le régime soviétique entama la lutte contre la religion par son décret du 23 janvier 1918, il ne se doutait pas que la résistance allait être si molle au début et si opiniâtre à la longue.

C'est que le clergé russe comptait, en 1914, près de cent millions de fidèles répartis en 54.174 paroisses et 25.593 églises non-paroissiales. Le tout desservi par 57.105 prêtres et 15.055 diacres, groupés en 64 diocèses gouvernés par des évêques, des archevêques, et trois métropolites (Kiev, Moscou, St. Pétersbourg). En dehors du clergé paroissial, on comptait plus de 20.000 moines et près de 70.000 religieuses.

La richesse de cette Eglise était grande et suscitait l'envie des paysans pauvres. Le clergé blanc (séculier) possédait deux millions d'hectares environ; le clergé noir (régulier) 800.000. Les subventions de l'Etat s'élevaient à 130 millions de francs-or [1].

BREF APERÇU HISTORIQUE (1918-1941)

Dès les débuts de la persécution, les défections furent massives surtout dans le peuple privé de prêtres, d'églises, et dont la foi était très souvent superficielle.

La hiérarchie, elle aussi, se divisa. Il se forma une église ukrainienne, blanc-russienne, géorgienne, une église « rouge » protégée par le gouvernement. Toutes se combattaient au plus grand bénéfice du régime.

Cette situation confuse s'éclaircit peu à peu et, en avril 1925, le patriarche Tikhone, dans son « Testament spirituel », souhaitait un *modus vivendi* entre l'Eglise et l'Etat. Le patriarche défunt resta sans successeur. Le métropolite de Nijni-Novgorod, Mgr Serge, fut désigné comme « gardien du trône patriarcal ». Ce dernier, dans son message de juillet 1927, reconnaissait le pouvoir soviétique comme définitivement établi et prescrivait aux fidèles de s'y soumettre comme à un pouvoir régulier.

Les Soviets en profitèrent pour annoncer leur modification d'attitude à l'égard de l'Eglise. Cela se comprend si l'on considère, d'une part, que leur grand souci à cette époque était d'unifier au plus tôt l'U.R.S.S. et, d'autre part, qu'ils étaient convaincus d'avoir éliminé pour toujours l'influence cléricale. Certes, ce n'était pas l'avis de tous dans le pays. Il existait en particulier une « Association des Athées militants », présidée par un membre influent du Parti Communiste, Jaroslavski, et elle trouvait très mauvaise les concessions que l'on pouvait faire à l'Eglise.

Mais l'avis de Staline différait de celui de Jaroslavski. Sans toucher au régime de l'école, le gouvernement soviétique modifia officiellement sa politique religieuse. Une loi du 8 avril 1929 reconnut et réglementa la constitution des paroisses, la construction des édifices, la célébration des offices...

Pourtant, l'Etat soviétique n'entendait nullement abandonner le principe de cette sorte de religion d'Etat qu'était devenu pour lui l'athéisme et l'on en eut

---

1. *Russie et chrétienté,* 1946, n° 1, p. 31.

la preuve dans l'article 124 de la Constitution stalinienne. Seul l'athéisme avait le privilège de la propagande, mais la liberté de conscience, la liberté du culte, donc la hiérarchie religieuse étaient désormais choses acquises.

LA GUERRE ET LA NOUVELLE POLITIQUE RELIGIEUSE

Lorsque, devant les défections en masse de ses troupes face à l'envahisseur allemand, le gouvernement soviétique dut recourir non plus aux principes communistes mais aux sentiments patriotiques du peuple, l'Eglise orthodoxe entra à fond dans l'esprit de résistance à l'étranger.

Le métropolite Serge n'attendit pas même ce tournant important de la politique intérieure. Dès l'ouverture des hostilités, il adressa au clergé et aux fidèles un appel très net et très pressant. Il fit prier dans toutes les églises pour la victoire des armées rouges.

La reconnaissance du gouvernement pour cette parfaite loyauté se traduisit par des mesures significatives.

Le 4 septembre 1943, Staline, assisté de Molotov, recevait Mgr Serge accompagné des deux métropolites de Kiev et de Léningrad. Ils venaient demander officiellement l'autorisation de procéder à l'élection d'un nouveau patriarche. Staline donna son assentiment. Quelques jours plus tard, il lançait à son peuple l'appel que voici :

« Depuis les temps les plus reculés, le peuple russe est pénétré du sentiment religieux. L'Eglise, depuis l'ouverture des opérations militaires contre l'Allemagne, s'est montrée sous son meilleur jour. Les ecclésiastiques se battent courageusement au front et donnent tous les jours des preuves de leur patriotisme. Aussi, le parti communiste ne peut-il plus priver le peuple russe de ses églises et de la liberté de conscience. C'est pour cela que je m'adresse au Saint-Synode orthodoxe russe de Moscou, en lui demandant d'élire, dans son sein, le Patriarche de toutes les Russies. »

Le 8 septembre 1943, un « sobor » d'évêques élisait Mgr Serge comme patriarche. En même temps, pour assurer les relations normales entre l'Eglise et l'Etat, un Conseil des affaires de l'Eglise orthodoxe était créé parmi les rouages du gouvernement. Ce conseil ressemble d'ailleurs très fort au Saint-Synode de l'ancien régime.

Le patriarche Serge n'exerça sa charge que durant sept mois. Il mourut le 15 mai 1944. Mais il eut sans tarder un successeur en la personne d'Alexis, métropolite de Léningrad, élu le 2 février 1945.

Une nouvelle période, pleine de promesses, s'ouvrait pour la chrétienté russe. Il nous faut, à présent, en examiner les diverses phases.

L'ORGANISATION DE L'ÉGLISE PATRIARCALE

Le 31 janvier 1945, s'ouvrait le concile national de l'Eglise russe dont la double tâche consistait en l'élection d'un nouveau patriarche et la discussion d'un nouveau statut pour l'église.

Ce fut Alexis, nous l'avons dit, qui fut élu à la dignité suprême. Peu après, le règlement pour l'administration de l'église fut accepté. En voici les points principaux [2].

L'église orthodoxe a à sa tête le patriarche de Moscou qui gouverne avec l'aide du Saint-Synode. Celui-ci se compose de six membres. Trois sont permanents : les métropolites de Kiev, Léningrad et Kroutitsy. Ce dernier, le

2. *Russie et Chrétienté,* Cahier n. 2, 1947, pp. 47-52.

coadjuteur du patriarche, gouverne le diocèse de Moscou [3]. Les trois autres membres sont temporaires et choisis parmi les évêques suivant l'ancienneté du sacre.

Lorsque les affaires de l'église le nécessitent, le patriarche convoque les évêques si le gouvernement, qu'il atteint par l'intermédiaire du « ministre des cultes » Karpov, ne s'y oppose pas. Peuvent également faire partie du concile, des prêtres et des laïcs mais il n'est pas précisé s'ils ont voix active ou passive.

Le territoire est divisé en diocèses dont les limites coïncident avec les circonscriptions civiles : républiques, provinces ou régions, districts.

L'évêque est responsable de son diocèse et adresse chaque année au patriarche un rapport sur la situation du territoire à lui confié. Il gouverne seul ou à l'aide d'un Conseil diocésain de trois ou cinq prêtres. Une chancellerie épiscopale aide l'évêque pour les affaires courantes.

Comme chez nous, les diocèses sont divisés en doyennés et leurs titulaires sont désignés par l'épiscopat; ils surveillent l'activité et la conduite des prêtres, les visitent au moins deux fois l'an et font rapport à leur évêque.

Les paroisses, comme le dit la loi soviétique, sont une communauté locale de fidèles qui ont atteint 18 ans, appartiennent à la même confession et dont le nombre n'est pas inférieur à vingt. Aucune paroisse ne peut être constituée sans le consentement des autorités locales. Dans ce but, il faut produire une déclaration, signée par vingt personnes, indiquant l'origine et la manière dont sera dirigée la communauté. Les pouvoirs publics sont tenus de répondre dans le délai d'un mois, soit pour accorder l'autorisation soit pour la refuser, s'il existe des motifs suffisants.

Le chef de la paroisse est le curé, nommé par l'évêque et non plus par les fidèles. Il est aidé dans ses fonctions par un « soviet » composé de trois personnes élues par l'assemblée des fidèles. Ce sont : le « starosta » ou syndic, son second et le trésorier. Ce comité gère les biens d'église et n'est responsable de sa gestion que devant les fidèles et l'autorité civile.

Si le nombre des croyants n'atteint pas vingt personnes, il leur sera permis, cependant, de constituer un groupe mais sans les droits dont jouit une association religieuse.

LA RÉORGANISATION DES SÉMINAIRES

Un autre grave problème se posait au *Sobor* ou concile : celui de la formation des prêtres. La réorganisation des études ecclésiastiques était une urgente nécessité. Car, alors que la Russie comptait 57.105 prêtres en 1917, il n'en restait plus que 5.665 en 1940. Il fallait combler les vides et donc former de nouveaux prêtres. C'est à cette tâche que les congressistes se sont attelé et ils mirent sur pied, à Moscou, une Académie et un Séminaire de Théologie dont voici les principales caractéristiques [4].

Les cours du Séminaire sont répartis sur quatre ans. Peuvent y être admis les étudiants orthodoxes ayant 18 ans révolus et pas plus de 40 ans. Pour être accepté en première année, il faut posséder une instruction générale du niveau de l'école septennale et connaître un grand nombre de prières dont on donne la liste. En outre il faut savoir lire couramment le slavon et écrire correctement le russe.

Les étudiants ayant achevé les deux premières années du Séminaire (section

3. C'est le métropolite Nicolas, bien connu pour sa participation active aux divers « Congrès des Partisans de la Paix ». Né en 1892, il est le successeur probable du patriarche actuel.

4. *Revue du Patriarcat de Moscou* (*R.P.M.*), juin 1953, n. 6, p. 65.

préparatoire) ont le droit de remplir la charge de lecteur et, si leurs examens sont satisfaisants, de recevoir le diaconat [5].

Sont admis à la section fondamentale (en troisième année), ceux qui ont fréquenté l'école décennale ainsi que ceux qui ont terminé leurs études dans les établissements d'enseignement supérieur. Ils doivent passer un examen portant sur l'Histoire Sainte, le catéchisme, l'histoire abrégée de l'église chrétienne et de l'église de Russie, le slavon d'église, la langue russe, la constitution de l'U.R.S.S. et le chant d'église.

Le cycle complet de leurs études terminé, les étudiants sont admis à la prêtrise et affectés au service des paroisses. Ils peuvent aussi entrer à l'Académie en vue de recevoir une formation théologique plus poussée.

Le règlement de l'Académie de théologie de Moscou, pour l'année 1953-54, comportait les points suivants [6] : Ne sont admises que les personnes qui ont plus de 18 ans et moins de 55. Le programme d'étude est réparti sur quatre ans. Pour entrer en première année, il faut posséder une instruction secondaire complète et passer un examen sur les matières suivantes : Ancien et Nouveau Testament, théologie dogmatique et morale, théologie fondamentale, théologie comparée; liturgie, histoire générale de l'église, et celle de la Russie, homilétique, histoire et réfutation du *raskol* et des sectes, pastorale, constitution de l'U.R.S.S., langue latine et grecque, une langue moderne, chant d'église.

Les candidats à l'Académie, de même qu'au Séminaire, doivent fournir au secrétariat les pièces suivantes : une demande au nom du recteur, un questionnaire dûment rempli et deux photos, un acte de naissance ou autre pièce indiquant l'âge, un certificat d'études, un certificat médical, des indications sur la situation de famille, une notice biographique, des références du curé de la paroisse ou de l'évêque, une pièce se rapportant au service militaire.

Tous les étudiants reçoivent une bourse dès le premier mois du cours. La nourriture est gratuite et un foyer est mis à la disposition des provinciaux. Celui de Moscou compte quarante pensionnaires.

La formation complète d'un théologien est donc de huit années. Le plan primitif, celui de 1945, n'en prévoyait que quatre : deux pour le Séminaire et deux pour l'Académie. L'on s'aperçut très vite de l'insuffisance de ce programme et, dès 1946, on en vint au système actuel. Les quatres années supplémentaires permirent d'ajouter des cours d'histoire de la pensée religieuse, de logique, de psychologie, de philosophie et d'histoire de la philosophie [7]. Si ces matières sont effectivement enseignées — et rien ne nous permet de croire le contraire — c'est là une concession importante faite par le régime et un espoir réel pour l'avenir. N'oublions pas que, depuis 1922, le seul enseignement philosophique toléré était le matérialisme dialectique. En 1945, la philosophie, comme branche d'enseignement, avait été écartée du programme.

Nous n'avons parlé jusqu'ici que de l'Académie de Moscou. C'est qu'elle est la plus importante et sert de modèle aux autres. Car il en existe d'autres. Tout d'abord les Académies de Léningrad (en voie de dépasser celle de Moscou) et de Kiev; les Séminaires de Léningrad, Kiev [8], Odessa [9], Minsk [10], Stavropol [11],

5. *Russie et Chrétienté,* 1948, n. 3-4, p. 51. (Cela est précisé dans le règlement pour l'année 1946-47, mais plus dans les suivants).
6. *R.P.M.,* juin 1953, n. 6, p. 64.
7. *Russie et Chrétienté,* 1948, n. 3-4, p. 101.
8. *R.P.M.,* juin 1947, pp. 6-10.
9. *R.P.M.,* oct. 1945, pp. 30-31; *R.P.M.,* 1951, n. 4, p. 68; n. 5, p. 63. Le Séminaire d'Odessa a débuté par des cours de Pastorale.
10. Commencés en 1947 les cours ont continué régulièrement. Le nombre d'élèves pour la même année s'élevait à 110. *R.P.M.,* 1947, n. 12, p. 45; 1951, n. 8, p. 58; 1952, n. 9, p. 57.
11. Commencé le 15 nov. 1946. *R.P.M.,* 1946, n. 12, pp. 40-49.

Vilna, Vologda, Poltava, Loutsk, Saratov[12]. Il en existe certainement d'autres, mais les renseignements sur ce sujet sont à peu près nuls. Citons encore les Séminaires en formation à Grodno, Donetz, Tsernovsky. En outre, des cours de formation intensive, appelés « Ecoles de Pastorale », sont organisés un peu partout pour une période d'un mois environ. Leur but est de pallier au manque de formation des prêtres ou d'initier certains laïcs à des fonctions d'église.

L'Académie et le Séminaire de Moscou comptait, en 1946-47, 147 étudiants au Séminaire et 14 à l'Académie. En 1950-51 il y en avait en tout 176[13]. Le bâtiment, que l'Académie occupait avant 1917, lui a été rendu par le gouvernement. 600 à 800 élèves peuvent y être admis. A Léningrad, le nombre des étudiants, en 1946, était de 58 au Séminaire et 16 à l'Académie[14]. En 1952-53, ce chiffre était monté à 320 et 19 professeurs[15]. Les autorités civiles leur ont remis l'ancienne bibliothèque de théologie comptant près de 100.000 volumes[16].

Sa formation une fois terminée, que devient le nouveau prêtre orthodoxe? Ceci revient à nous demander quelles sont les conditions actuelles du clergé russe, son influence, ses moyens d'apostolat, sa vie quotidienne.

C'est ce qu'il nous faut tâcher d'esquisser à présent à l'aide des rares écrits et des témoignages qui nous soient accessibles. Le document le plus important est la « Revue du Patriarcat de Moscou ». Les témoignages des visiteurs étrangers sont souvent vagues et se limitent aux grands centres. Les anciens prisonniers de guerre, pour autant qu'ils aient été mêlés à la population, sont aussi une source précieuse de renseignements.

LA SITUATION MATÉRIELLE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE

Toute organisation humaine, quand bien même elle poursuit un but exclusivement religieux ou spirituel, a besoin de biens matériels pour réaliser sa fin. Lorsque le parti communiste arriva au pouvoir en Russie, tous les biens d'église furent confisqués et remis à l'Etat. Après l'accord conclu en 1943 entre l'autorité religieuse et le gouvernement, les fidèles ayant obtenu l'autorisation de constituer une communauté paroissiale recevaient la jouissance gratuite de l'église et des objets du culte. Le soin en était confié au comité exécutif, responsable, devant le pouvoir public, de leur entretien et de leur conservation.

D'autres édifices, à condition de servir à des fins exclusivement religieuses, peuvent être loués par les fidèles. Il leur est même permis d'en construire, à condition toutefois de soumettre le projet à l'autorité civile et de déposer à la banque l'argent nécessaire à la construction.

Les cimetières restent sous la garde du gouvernement, mais il est permis à tout fidèle, qui en a les moyens, de remplacer par la croix chrétienne l'affreux triangle noir surmonté de l'étoile rouge qui marque l'endroit de toute tombe soviétique[17].

L'argent nécessaire au culte est obtenu uniquement grâce aux versements volontaires des fidèles. Les collectes sont autorisées à l'église et au dehors. Il n'est pas permis d'exiger une contribution régulière ni d'établir des cotisations ou des cartes de membres.

---

12. Ouverture du Séminaire le 16 nov. 1947. *R.P.M.*, 1948, n. 2, p. 69 (Nouvelles des diocèses).
13. *R.P.M.*, 1946, n. 10, pp. 3-5.
14. *R.P.M.*, 1951, n. 8, p. 52.
15. *R.P.M.*, 1952, n. 11, p. 60.
16. *R.P.M.*, 1948, n. 9, p. 30.
17. *Irénikon*, 1953, n. 1, p. 43.

Les dépenses seront consignées dans un registre et les sommes appartenant à l'église, déposées à la banque. Il est interdit de s'en servir à des fins commerciales. Cependant, par un décret du 22 août 1945, le patriarche, les évêques, les couvents sont autorisés à acquérir le matériel nécessaire au culte et à le revendre aux fidèles.

Chaque trimestre, la commission de contrôle de la paroisse procède à un inventaire des biens à usage religieux et soumet ses conclusions à l'assemblée générale des paroissiens. En cas d'abus, on en réfère au « soviet » de la ville ou du village. Le curé, de son côté, adressera un rapport à son évêque.

Le haut-clergé reçoit des subsides du gouvernement. D'après la revue *Ekklèsia* d'Athènes, 1953, n° 1, le patriarche reçoit 50.000 roubles par mois (un ouvrier en gagne 450 ou 500), un métropolite 30.000, un archevêque 20.000, un évêque 12.000.

Le prêtre doit vivre de ce que les fidèles lui donnent et là où ces derniers sont peu nombreux, il lui faut exercer une profession. C'est ainsi que l'archevêque de Simféropol (auparavant évêque de Krasnoïarsk, puis de Tambov) est un médecin renommé qui a obtenu le prix Staline de 200.000 roubles pour ses publications scientifiques concernant la chirurgie [18].

LA PRATIQUE RELIGIEUSE

D'après la loi soviétique, les cérémonies religieuses sont l'unique but des associations des fidèles. Elles ne peuvent se dérouler que dans les locaux prévus à cet effet et sont strictement interdites dans les édifices publics, les usines, les écoles; aucun objet religieux ne peut y être admis. Une exception est prévue cependant pour les hôpitaux et les prisons quand un mourant réclame les derniers sacrements, mais ils ne peuvent être administrés que dans un lieu écarté.

Tout chrétien peut librement faire baptiser ses enfants, se marier à l'église, appeler le prêtre auprès d'un mourant et demander sa participation à un enterrement. Avec l'autorisation préalable, des processions et des pèlerinages peuvent être organisés.

L'exercice du culte est garanti par la loi et quiconque y porte atteinte risque six mois de prison. Le curé doit veiller tout spécialement à ce que le mode et l'ordonnance de la vie paroissiale ne gêne nullement l'accomplissement, par les paroissiens, de leurs obligations civiques ou professionnelles.

On peut le constater, la liberté du culte est, en principe, suffisamment sauvegardée. Sa réalisation dépend uniquement du bon vouloir des autorités.

L'on trouve dans la « Revue du Patriarcat de Moscou » de nombreuses descriptions de fêtes religieuses. Il en ressort que, dans les villes surtout, elles sont célébrées avec éclat et au milieu d'une affluence considérable. On peut s'en rendre compte par les photos, mais aussi par les divers témoignages d'évêques et de pasteurs protestants, invités à Moscou par le patriarche Alexis. A Pâques 1946, à Moscou, plus d'un million de personnes ont participé aux offices (la capitale compte de 6 à 7 millions d'habitants). A la cathédrale, 8.000 personnes s'entassaient à l'intérieur tandis que des milliers d'autres attendaient dehors, n'ayant pu trouver de place [19].

Le pasteur Johansen, un Danois, nous dit que dans la capitale, chaque dimanche, on célèbre trois saintes Liturgies de deux heures chacune dans les 55 égli-

---

18. *R.P.M.*, 1946, n. 3, p. 44. Il s'agit de l'archevêque Luc qui versa alors 130.000 roubles « pour les orphelins victimes des monstres fascistes ». Voir encore : *R.P.M.*, 1946, n. 5, p. 48-54 et 1948, n. 6, p. 5-9.

19. *R.P.M.*, 1946, n. 5, p. 24.

ses de la ville. On estime à 225.000 les croyants qui y assistent, soit environ 3 % de la population [20].

La vie monastique a également recommencé un peu partout. A Kiev, il y avait, en 1946, cinq couvents : deux couvents d'hommes et trois de femmes. Le monastère de la Vierge comptait 270 religieux, celui du Lavra, 70. Le monastère de la Présentation réunissait 130 religieuses, celui de Sainte Flore, 250 [21]. Les renseignements sur la vie religieuse sont très rares et le deviennent de plus en plus. Signalons encore, à Grodno, le couvent de la Nativité avec 70 moniales, et à Pskov le monastère des Pétcheri [22].

LA FORMATION RELIGIEUSE

La loi soviétique est, sur ce point, absolument intransigeante. Aucun enseignement religieux n'est toléré, sous aucun prétexte, dans aucune école de l'Union. Les personnes âgées de moins de 18 ans ne peuvent recevoir d'instruction religieuse que de leurs parents.

Il n'est point permis d'organiser des réunions, d'ouvrir des bibliothèques et des salles de lecture dans un but de formation chrétienne. Les Maisons de Culture, « Dom Koultoura », ne peuvent posséder aucun livre religieux. Jusqu'ici, il n'a été porté aucun changement à la situation. Le patriarche Alexis lui-même, s'adressant à des journalistes étrangers, n'a pu s'empêcher de déplorer la chose : « Nous n'avons pas même le droit d'ouvrir des écoles du dimanche ».

C'est que le régime veut à tout prix écarter la jeunesse de l'église. Toute infraction à la loi est punie de peines allant jusqu'à un an de prison ou de camp de travail.

La formation religieuse dans la famille mise à part, la seule façon d'instruire le peuple croyant est la liturgie, la prédication et la presse.

Les cérémonies de rite orthodoxe sont assez riches pour fournir un aliment spirituel à la masse chrétienne. Encore faut-il qu'elles soient comprises, ce qui n'est pas toujours le cas. Il est probable qu'une partie des assistants ne vient aux offices que par curiosité ou pour jouir du magnifique spectacle qu'offre la liturgie.

A cela s'ajoute l'autorisation de prêcher. Le prêtre russe, avant 1917, ne prêchait pas ou peu. Désormais, devant les nécessités de l'heure, c'est devenu un devoir qu'il ne peut omettre. L'archevêque de Novo-Sibirsk et de Barnaoul, Barthélemy, dans sa lettre pastorale de 1945 le dit clairement à ses prêtres : « Nous n'avons pas d'autre moyen qui puisse nous aider dans notre mission de pasteur des âmes... Vous devez donc profiter de chaque occasion pour instruire votre troupeau : aux liturgies (saintes Messes), aux enterrements, aux mariages. Ne vous découragez pas s'il vous semble prêcher dans un désert car nous n'enseignons pas notre doctrine mais celle de Dieu.

» Que Dieu vous bénisse, vous les prêtres, et soyez ses dignes serviteurs; et vous, croyants, recevez fidèlement la doctrine. Mais ne laissez point peser tout le fardeau sur les épaules des prêtres. Soyez leurs collaborateurs, instruisez-vous et enseignez les autres [23]. »

Voilà, clairement rendu, le seul moyen pratique d'apostolat en U.R.S.S. : la prédication du prêtre, l'apostolat des fidèles par le bon exemple, une vie irréprochable, les œuvres de charité.

---

20. Cité dans *Internationale Kirchliche Zeitung* (Berne), 1952, n. 3, p. 204.
21. *R.P.M.*, 1946, n. 10, p. 25.
22. *R.P.M.*, 1948, n. 4, p. 4-5.
23. *R.P.M.*, 1946, n. 5, pp. 55-61.

Et la presse? On peut s'en douter, elle est strictement réglementée. Les communistes connaissent trop bien la puissance de l'imprimé quel qu'il soit, pour laisser la moindre liberté à l'église dans ce domaine. A la suite de l'accord conclu en septembre 1943 entre le patriarche Serge et le gouvernement, ce dernier mettait à la disposition de l'église orthodoxe l'ancienne imprimerie de l'association des « Sans-Dieu ». Cette presse imprime la Revue du Patriarcat et, en théorie du moins, toute publication nécessaire à l'exercice du culte. Jusqu'ici, à part le calendrier ecclésiastique et quelques livres ou brochures de propagande, peu de chose a été édité. Voici quelques titres : les « Sermons et Allocutions du métropolite Nicolas » (tome 1 paru en 1947, tome 2 en 1950); « Le Patriarche Serge et son héritage spirituel ». Probablement une Bible, un « Office de tous les saints ayant brillé sur la terre de Russie » et enfin un « Manuel de Liturgie » de A. I. Georguievski, à l'usage des élèves des Séminaires. Une revue d'études théologiques avait été annoncée en 1946, mais ce projet n'a pas été réalisé.

Notons aussi qu'une autre presse, établie à Prague, publie des ouvrages religieux orthodoxes en langue russe.

Les pays étrangers se sont inquiétés de cette pénurie. Dès la fin de 1944, quelques milliers de Bibles russes furent envoyées en U.R.S.S. par la Société Biblique de Londres. Le stock fut confisqué à l'arrivée sous prétexte que les Bibles n'étaient pas adaptées à la situation du moment. Une seconde édition fut envisagée mais on l'attend toujours.

En 1945, au printemps, l'Institut Biblique de Toronto obtenait l'autorisation d'expédier des publications religieuses en U.R.S.S. Cette fois, nul obstacle ne fut dressé de la part du gouvernement soviétique et les livres purent être distribués.

LA RÉACTION ATHÉE

Les progrès de l'Eglise orthodoxe russe ne pouvaient manquer de provoquer de sérieuses inquiétudes parmi les communistes et les membres des mouvements athées.

Certes, la liberté du culte est reconnue en Russie soviétique, mais il ne faut pas perdre de vue que l'Etat ne garde pas une attitude de neutralité vis-à-vis de la religion. En opposition à celle-ci, il impose sa propre doctrine basée sur le matérialisme dialectique. Doctrine qui n'est pas uniquement sociale et économique mais un système idéologique complet, une véritable « religion ». Religion séculière qui a sa bible et ses dogmes, son credo marxiste, ses hérétiques et schismatiques qu'elle combat sans pitié, ses apôtres et ses prophètes qu'elle suit aveuglément. Elle a aussi ses mausolées où elle abrite les reliques de ses martyrs et de ses héros qu'elle honore en fêtes grandioses. Elle promet enfin à ses croyants, aux jeunes surtout, un paradis sur terre et un souvenir éternel dans la mémoire de la collectivité.

La fédération des Sans-Dieu, qui préconisait la lutte contre la religion par tous les moyens, y compris la violence, fut dissoute en 1943. Mais une autre association l'a remplacée : « la Société pour le progrès philosophique et scientifique ». Fondée en juillet 1947, elle compte à présent près de 350.000 membres, des intellectuels pour la plupart. Son but est de persuader les citoyens soviétiques du caractère rétrograde et, en définitive, anti-communiste de la religion.

Pour ce faire, la société dispose de moyens énormes. Son président, le professeur Vavilov, annonçait, en 1950, une action de grande envergure pour l'été. 500.000 propagandistes sillonnèrent le pays munis de camions-expositions, de films, de brochures, etc. D'innombrables conférences furent organisées. Jusqu'ici, plus de 114 millions de brochures ont été distribuées [24].

24. *Internationale Kirchliche Zeitung*, 1951, n. 1, p. 19.

Le résultat de cette campagne et de celles qui suivirent ne dut pas être très satisfaisant, car la « Pravda », à la fin de l'année 1952, critiquait amèrement les « Sans-Dieu » dont l'action n'est pas suffisamment efficace.

Car le Parti et le gouvernement désirent regagner la masse du peuple qui est retournée à la religion. A plus d'une reprise, des hommes en vue ont affirmé leur volonté de balayer les dernières survivances de la superstition religieuse.

La méthode employée fut, à côté de la propagande athée, le silence absolu sur toute activité chrétienne, pour autant qu'elle ne servît point la politique du régime. Mais ce procédé semble peu efficace et l'on voit apparaître de plus en plus, dans les journaux, des plaintes qui permettent de constater l'influence grandissante de l'action du christianisme.

Bornons-nous à donner quelques extraits d'articles parus au cours des deux dernières années.

Le 8 octobre 1952, au XIX[e] Congrès du Parti Communiste, le secrétaire des organisations de la Jeunesse soviétique, Nicolas Mikhaïlov, a parlé de l'influence pernicieuse de la religion parmi les jeunes. Selon lui, elle amoindrirait la discipline du travail.

Le 28 novembre 1952 et le 12 février 1953, mêmes doléances dans le journal des jeunes, « Komsomolskaïa Pravda ». Ce journal publie le 3 avril un article où l'on explique que « la religion est une doctrine arriérée qui renforce le capitalisme et nuit grandement au communisme ». Et l'auteur, D. Sidorov, termine : « La religion est une force réelle, une force hostile aux travailleurs. C'est pour cette raison que tous les membres du *Komsomol* (jeunesse communiste) se doivent d'être des propagandistes actifs de la conception scientifique et matérialiste de la vie et ne peuvent se permettre d'adopter une attitude passive envers les croyances religieuses ».

Dans une brochure toute récente intitulée « Morale communiste et religieuse », l'auteur, P. F. Kolonitski, déclare : « La religion est la source de la tromperie et du mensonge. Tout ce que prêche la religion est consciemment faux et ne contient pas un grain de vérité, elle est entièrement édifiée sur des mythes, des préjugés et des contes qui sont adaptés à la défense de l'esclavage et de l'oppression sociale. La religion qui se réclame du nom et des paroles de Dieu agit en réalité toujours au nom des exploiteurs... ».

Remarquons à propos de ces textes que, s'ils s'adressent surtout aux jeunes, il ne faut pas conclure de là que le christianisme fait parmi eux de très nombreux adeptes. Mais il n'est pas téméraire d'affirmer qu'une inquiétude religieuse existe parmi la jeunesse et qu'elle cherche à savoir si la religion ne pourrait peut-être pas fournir une solution plus complète, plus satisfaisante, aux grands problèmes de la vie.

PERSPECTIVES D'AVENIR

Il nous reste à conclure en indiquant brièvement les perspectives qui s'ouvrent à l'Eglise russe.

Des problèmes d'une gravité exceptionnelle se posent à cette Eglise sortie des catacombes. En premier lieu, celui de l'éducation de la jeunesse. Malgré tous les obstacles, parviendra-t-elle à la regagner, ne fût-ce qu'en partie? Si la grande majorité des croyants a plus de quarante ans, qu'adviendra-t-il lorsque cette génération aura passé? Qui assurera la succession des 73 évêques ou archevêques presque tous très âgés? Qui remplacera les vieux prêtres accablés sous une charge pastorale trop lourde? Où trouvera-ton les 15.000 prêtres instruits dont la sainte Russie a un besoin urgent, si ce n'est dans cette jeunesse que le régime essaie par tous les moyens — sauf la violence ouverte — de détourner de la religion?

D'autres difficultés, d'ordre intérieur, doivent également retenir notre attention.

De tout temps, il y eut des conflits dans la chrétienté russe. Ils existent encore aujourd'hui. Le « Raskol », sorte de protestantisme à rebours qui a refusé la réforme de l'Eglise au XVI[e] siècle, les sectes encore nombreuses causent plus d'un souci à la hiérarchie. Les nombreux articles ou chroniques consacrés aux « raskolniki » et aux divers groupes non-conformistes montrent que les difficultés sont loin d'être aplanies [25].

Le manque de prêtres a obligé les évêques à ordonner des laïques choisis parmi les plus pieux, ou à leur confier des fonctions qu'ils outrepassent parfois dangereusement, l'ignorance aidant.

L'attitude du haut-clergé, enfin, vis-à-vis de l'autorité civile a indisposé un certain nombre de fidèles qui ne se gênent pas pour critiquer ouvertement leurs évêques et même le patriarche [26].

Sur la sixième partie du monde, depuis 36 ans, une lutte immense s'est engagée entre l'athéisme et le christianisme. Depuis 1943 elle a pris une tournure nouvelle mais l'enjeu reste le même : extirper ou affermir la foi chrétienne du peuple russe. A vues humaines, la lutte peut sembler inégale mais rappelons-nous la promesse du Christ à son Eglise : « Les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle ». Confiants en cette parole, nous pouvons être certains que l'avenir, en U.R.S.S., appartient à l'Eglise russe.

J. Callewaert, S. J.

---

25. Voir *R.P.M.*, 1945, n. 5, pp. 27-29; 1947, n. 7, p. 63; n. 12, p. 47; 1948, n. 1, p. 70; n. 12, pp. 25-26; 1949, n. 2, p. 46.

26. *R.P.M.*, 1950, n. 5, pp. 12-13. « Nous devons mentionner deux phénomènes qui dominent dans la vie ecclésiastique contemporaine, phénomènes qui contristent les évêques et nuisent à l'Eglise; à savoir les tentatives d'un grand nombre de laïcs pour s'emparer, dans l'Eglise, du pouvoir auquel ils n'ont pas droit et la tendance de certains à s'ériger en juges de leurs pasteurs... » (Allocution du patriarche Alexis prononcée dans la cathédrale Saint-Nicolas à Léningrad, le 16 avril 1950).

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Encyclique « Sacra Virginitas » du 25 mars 1954, sur la virginité consacrée à Dieu. — (*A.A.S.*, XXXXVI, 1954, p. 161-191 ; trad. franç. de *La Documentation Catholique* (16 mai 1954, col. 577-601) revue par la *N.R.Th.* ; titres et sous-titres de la *N.R.Th.*).

Introduction : La chasteté parfaite éminent bienfait du christianisme

La virginité consacrée et cette chasteté parfaite qui s'est consacrée au service de Dieu prennent place sans aucun doute parmi les plus précieux trésors que le Fondateur de l'Eglise a laissés comme héritage à la société qu'il a établie.

Ce fut certainement le motif pour lequel les Saints Pères affirmèrent de la virginité perpétuelle qu'elle était un éminent bienfait de la religion chrétienne. A bon droit ils remarquent que les païens de l'antiquité n'ont obligé les Vestales à ce genre de vie que pour un temps [1], et que dans l'Ancien Testament lorsque furent prescrites la conservation et la sauvegarde de la chasteté, ce fut seulement comme une exigence préalable au mariage [2]. En outre, comme l'écrit saint Ambroise [3], « on rapporte qu'il y eut aussi des vierges dans le temple de Jérusalem. Mais que dit l'Apôtre? « Tout cela leur est survenu pour servir de figure » [4], comme indication des choses à venir ».

C'est un fait que dès l'époque des Apôtres cette vertu croît et fleurit au jardin de l'Eglise. Quand il est écrit aux Actes des Apôtres [5] que les quatre filles du diacre Philippe furent des vierges, cela signifie assurément plutôt que leur jeunesse leur état de vie. Et peu après Ignace d'Antioche par les salutations qu'il leur adresse [6] mentionne les vierges qui, avec les veuves, constituaient déjà un groupe important de la communauté chrétienne de Smyrne. Au second siècle, comme en témoigne saint Justin, « nombreux sont les hommes et les femmes, âgés de soixante et soixante-dix ans qui, imprégnés dès l'enfance de la doctrine du Christ, sont restés sans tache » [7]. Peu à peu le nombre des hommes et des femmes qui vouaient à Dieu leur chasteté alla grandissant; et en même temps le rôle qu'ils remplissaient dans l'Eglise prit une importance croissante, comme Nous l'avons exposé plus au long dans Notre Constitution Apostolique *Sponsa Christi* [8].

Et après cela les Saints Pères comme Cyprien, Athanase, Ambroise, Jean Chrysostome, Jérôme, Augustin et beaucoup d'autres dans leurs écrits sur la virginité l'ont exaltée au plus haut point. Or cette doctrine des Saints Pères,

1. Cfr S. Ambroise, *De virginibus*, l. I[er], c. IV, n. 15; *De virginitate*, c. III, n. 13; *P.L*, XVI, 193, 269.
2. Cfr *Exod.*, XXII, 16-17; *Deut.*, XXII, 23-29; *Eccli.*, XLII, 9.
3. S. Ambroise, *De virginibus*, l. I[er], c. III, n. 12; *P.L.*, XVI, 192.
4. *I Cor.*, X, 11.
5. *Act.*, XXI, 9.
6. Cfr S. Ignace d'Antioche, *Ep. ad Smyrn.*, c. XIII; éd. Funk-Diekamp, *Patres Apostolici*, vol. I[er], p. 286.
7. S. Justin, *Apol. I pro christ.*, c. XV; *P.G.*, VI, 349.
8. Cfr Const. apost. *Sponsa Christi*, *A.A.S.*, XLIII, 1951, p. 5-8.

développée dans le cours des siècles par les Docteurs de l'Eglise et les Maîtres de l'ascèse chrétienne, contribue beaucoup à éveiller parmi les fidèles des deux sexes ou à confirmer la décision ferme de se vouer à Dieu par la chasteté parfaite et d'y persévérer jusqu'à la mort.

La pratique de la chasteté parfaite dans l'Eglise. — Innombrable la multitude de ceux qui, depuis les débuts de l'Eglise jusqu'à nos jours, ont offert à Dieu leur chasteté, les uns en conservant intacte leur virginité, les autres en lui consacrant après la mort de leur conjoint leur perpétuel veuvage, les autres enfin repentant de leurs fautes en se décidant à une vie absolument chaste; tous en tout cas se distinguant par la même concordante résolution, savoir : de s'abstenir à tout jamais pour Dieu des plaisirs de la chair. Que tout ce que les Saints Pères ont publié de la gloire et des mérites de la virginité, soit donc pour eux tous une invitation, un appui, une force pour demeurer invinciblement fidèles au sacrifice qu'ils ont offert, sans enlever pour se l'attribuer à soi-même la moindre part de l'holocauste déposé sur l'autel de Dieu.

Et tandis que sur cette parfaite chasteté s'appuie l'un des trois vœux qui constitue l'état religieux [9] et que cette même chasteté est requise des clercs de l'Eglise latine élevés aux ordres majeurs [10] et aussi des membres des Instituts séculiers [11], c'est encore la même chasteté qui fleurit en de nombreux fidèles appartenant simplement à l'ordre laïque. Il y a en effet des hommes et des femmes qui ne se rangent pas dans l'état public de perfection et cependant, par une résolution ou un vœu privé, s'abstiennent entièrement du mariage et des plaisirs de la chair, pour servir plus librement le prochain et unir plus facilement et de plus près leur âme à Dieu.

Vers tous et chacun de ces fils et de ces filles très chers, qui d'une manière ou de l'autre se sont consacrés corps et âme à Dieu, Nous Nous tournons paternellement et Nous leur demandons avec les plus vives exhortations de bien vouloir confirmer la résolution qu'ils ont saintement embrassée et mettre tous leurs soins à l'accomplir.

But de l'encyclique. — Mais comme aujourd'hui il en est plusieurs qui en cette matière s'éloignent du droit chemin, exaltent le mariage au point de le préférer pratiquement à la virginité et déprécient par conséquent la chasteté vouée à Dieu et le célibat ecclésiastique, la conscience de Notre charge apostolique réclame de Nous que Nous proclamions et assurions, surtout en ce moment, la doctrine de l'excellence de la virginité, afin de défendre contre ces erreurs la vérité catholique.

PREMIÈRE PARTIE

LA DOCTRINE DE L'EXCELLENCE DE LA VIRGINITÉ ET DE LA CHASTETÉ PARFAITE

Tout d'abord, Nous pensons devoir rappeler que l'Eglise a reçu des lèvres mêmes de son divin Epoux l'essentiel de sa doctrine touchant la virginité.

Comme, en effet, les disciples trouvaient trop lourds les liens et les inconvénients du mariage que leur Maître leur avait exposés et comme ils lui disaient : « Si telle est la condition de l'homme à l'égard de la femme, mieux vaut ne pas se marier » [12], Jésus-Christ leur répondit que tous ne comprenaient pas cette parole, mais seulement ceux qui en avaient le don; que certains étaient empêchés de se marier par un défaut naturel, d'autres par la violence et la malice des hommes, mais que d'autres s'en abstenaient spontanément, de leur

9. Cfr *Code de droit canon,* can. 487.
10. Cfr *Code de droit canon,* can. 132, § 1er.
11. Cfr Const. apost. *Provida Mater*, art. 3, § 2; *A.A.S.*, XXXIX, 1947, p. 121.
12. Matth., XIX, 10.

propre volonté et le faisaient « pour le règne des cieux » ; et il conclut par ces paroles : « Comprenne qui peut comprendre » [13].

En prononçant donc cette parole, le divin Maître ne faisait pas allusion aux empêchements physiques de contracter mariage, mais à la résolution spirituelle de la volonté libre de s'abstenir pour toujours du mariage et des plaisirs du corps. En faisant cette comparaison entre ceux qui ont décrété spontanément ce renoncement et ceux qui, du fait de la nature ou de la violence des hommes, sont forcés d'y renoncer, le divin Rédempteur ne nous enseigne-t-il pas qu'en vérité la chasteté, pour être réellement parfaite, doit être perpétuelle?

1. *Nature de la chasteté parfaite : consécration à Dieu du corps et de l'âme*

De plus — comme l'ont enseigné très clairement les Saints Pères et Docteurs de l'Eglise, — la virginité n'est pas une vertu chrétienne si nous ne l'embrassons pas « pour le règne des cieux » [14] ; c'est-à-dire si nous ne prenons pas cette condition de vie pour pouvoir plus facilement nous appliquer aux choses divines ; pour arriver plus sûrement un jour à la béatitude éternelle ; pour pouvoir enfin, plus librement, et en y mettant tous nos soins, conduire les autres aussi au règne des cieux.

Ils ne peuvent donc revendiquer l'honneur de la virginité chrétienne ces chrétiens ou chrétiennes qui renoncent au mariage par attachement exagéré à soi-même ou pour en fuir les charges, comme l'observe saint Augustin [15], ou même par pharisaïsme, pour faire orgueilleusement parade de leur intégrité corporelle, ce que déjà le Concile de Gangres réprouvait, condamnant ceux qui, vierges ou continents, s'abstenaient du mariage comme d'une abomination et non pour la beauté elle-même et la sainteté de la virginité [16].

La toute première raison de la virginité chrétienne

Et de plus l'Apôtre des nations, inspiré de l'Esprit Saint, nous avertit : « L'homme qui n'est pas marié a souci des affaires du Seigneur, des moyens de plaire au Seigneur... Et la femme sans mari, comme la vierge, pense aux choses du Seigneur ; elle cherche à être sainte de corps et d'esprit » [17]. Telle est donc la première intention, telle est la principale raison de la virginité chrétienne ; à savoir d'aspirer et de diriger son esprit et son cœur uniquement vers les choses divines ; de vouloir plaire à Dieu en toutes choses ; de penser à lui intensément et de lui consacrer totalement son esprit et son corps.

Les Saints Pères ont toujours interprété de cette façon la parole de Jésus-Christ et la doctrine de l'Apôtre des nations ; depuis les premiers temps de l'Eglise, en effet, ils ont tenu la virginité pour l'offrande à Dieu de la consécration du corps et de l'esprit. Aussi saint Cyprien demande aux vierges « que s'étant consacrées au Christ et s'abstenant de tout plaisir charnel, elles se vouent à Dieu de corps et d'esprit... qu'elles ne recherchent point de parure ni à plaire à qui que ce soit, si ce n'est à Dieu » [18]. L'évêque d'Hippone, allant plus loin, déclare : « Ce n'est pas pour elle-même, parce que c'est la virginité, mais parce qu'elle est consacrée à Dieu qu'on l'honore... Et nous ne louons pas dans les vierges le fait qu'elles soient vierges, mais qu'elles sont des vierges consacrées à Dieu par une continence religieuse » [19]. Les princes de la sacrée

13. *Ibid.*, XI, 12.
14. *Ibid.*, 12.
15. S. Augustin, *De sancta virginitate*, c. XXII ; *P.L.*, XL, 407.
16. Cfr can. 9 ; Mansi, *Coll. Concil.*, II, 1096.
17. Cfr *I Cor.*, VII, 32, 34.
18. S. Cyprien, *De habitu virginum*, 4 ; *P.L.*, IV, 443.
19. Saint Augustin, *De sancta virginitate*, c. VIII, 11 ; *P.L.*, XL, 400, 401.

théologie, saint Thomas d'Aquin [20] et saint Bonaventure [21], se basant sur l'autorité de saint Augustin, enseignent que la virginité ne possède pas la fermeté de la vertu si elle ne vient pas d'un vœu de la garder perpétuellement sans tache. Et, en effet, ceux-là réalisent le mieux et le plus parfaitement la parole du Christ touchant la perpétuelle abstinence du mariage qui s'obligent par un vœu perpétuel à la garder; et on ne peut justement prétendre que soit meilleure et plus parfaite l'intention de ceux qui veulent se réserver une certaine liberté d'y renoncer.

2. *La chasteté parfaite, mariage spirituel, fruit de l'amour et de l'imitation du Christ*

Les Saints Pères ont considéré ce lien de la chasteté parfaite comme une espèce de mariage spirituel par lequel l'âme s'unit au Christ; et c'est pourquoi certains se sont avancés jusqu'à comparer à l'adultère la violation d'un vœu en cette matière [22]. Aussi saint Athanase écrit-il que l'Eglise catholique a la coutume d'appeler épouses du Christ celles qui se distinguent par la vertu de virginité [23]. Et saint Ambroise a ce mot concis sur la vierge consacrée : « Est vierge celle qui épouse Dieu » [24]. Bien mieux, comme il ressort des écrits du même évêque de Milan [25], dès le IV^e^ siècle, le rite de la consécration des vierges était fort semblable à celui qu'emploie de nos jours l'Eglise dans la bénédiction du mariage [26].

C'est pour la même raison que les Saints Pères exhortent les vierges à aimer leur divin Epoux avec plus d'ardeur qu'elles n'aimeraient celui qui aurait été leur conjoint, et de suivre à tout moment sa volonté dans leurs pensées et leurs actions [27]. C'est ainsi que saint Augustin leur écrit : « Aimez de tout votre cœur le plus beau des enfants des hommes : cela vous est loisible; votre cœur est libre des liens conjugaux... Si donc vous devriez un grand amour à vos conjoints, combien plus devez-vous aimer Celui pour qui vous n'avez pas voulu avoir de conjoints? Qu'il soit fixé dans votre cœur profondément Celui qui pour vous a été fixé à la croix » [28]. Ce qui d'ailleurs correspond aux sentiments et résolutions que l'Eglise elle-même demande aux vierges, dans le rite de leur consécration à Dieu, quand elle les invite à prononcer ces paroles : « J'ai méprisé le règne de ce monde et tout le faste du siècle pour l'amour de Notre-Seigneur Jésus-Christ, que j'ai vu, que j'ai aimé, en qui j'ai cru, que j'ai préféré » [29]. Il n'y a donc rien d'autre qui pousse avec suavité la vierge à consacrer totalement son corps et son âme au divin Rédempteur, sinon l'amour du Christ, selon les très belles paroles que saint Méthode, évêque d'Olympe, met sur ses lèvres : « O Christ, tu es tout pour moi. Je me garde chaste pour toi, et tenant ma lampe resplendissante, je cours au-devant de toi, ô Epoux » [30]. Oui, c'est l'amour du Christ

---

20. S. Thom., *Sum. theol., II^a^ II^ae^*, q. CLII, a. 3.
21. S. Bonaventure, *De perfectione evangelica*, q. III, a. 3, sol. 5.
22. Cfr S. Cyprien, *De habitu virginum*, c. XX; *P.L.*, IV, 459.
23. Cfr S. Athanase, *Apol. ad Constant.*, 33; *P.L.*, XXV, 640.
24. S. Ambroise, l. I^er^, c. VIII, n. 52; *P.L.*, XVI, 202.
25. Cfr *ibid.*, l. III, c. I-III, n. 1-14; *De institutione virginis*, c. XVII, n. 104-114; *P.L.*, XVI, 219-224, 333-336.
26. Cfr *Sacramentarium Leonianum*, XXX; *P.L.*, LV, 129; *Pontificale Romanum* : « De benedictione et consecratione virginum ».
27. Cfr S. Cyprien, *De habitu virginum*, 4 et 22; *P.L.*, 443-444 et 462; S. Ambroise, *De virginibus*, l. I^er^, c. VII, n. 37; *P.L.*, XVI, 199.
28. S. Augustin, *De sancta virginitate*, c. LIV-LV; *P.L.*, XL, 428.
29. *Pontificale Romanum* : « De benedictione et consecratione virginum ».
30. S. Méthode d'Olympe, *Convivium decem virginum*, or. XI, c. II; *P.G.*, XVIII, 209.

qui conseille à la vierge de se réfugier dans l'enceinte d'un monastère, et d'y demeurer toujours pour contempler et aimer plus librement et plus facilement son Epoux céleste; c'est cet amour qui la stimule puissamment à entreprendre les œuvres de miséricorde en faveur du prochain de toutes ses forces jusqu'à la mort.

Or de ces hommes « qui ne se sont pas souillés avec les femmes, car ils sont vierges » [31], l'apôtre saint Jean assure : « Ceux-ci suivent l'Agneau partout où il va » [32]. Méditons donc cette exhortation que saint Augustin leur adresse à tous : « Suivez l'Agneau, parce que vierge est assurément la chair de l'Agneau... Il est très vrai que vous le suivez par la virginité du cœur et de la chair partout où il va. Qu'est-ce, en effet, que le suivre sinon l'imiter? Car le Christ a souffert pour nous, nous laissant son exemple, comme dit l'apôtre Pierre, « pour que nous suivions ses traces » [33]. En vérité tous ces disciples et épouses du Christ ont embrassé l'état de virginité, comme le dit saint Bonaventure, « par conformité avec le Christ leur époux, à qui leur état rend les vierges semblables » [34]. Il ne pouvait suffire, en effet, à leur ardente charité envers le Christ de lui être unis par les simples liens de l'âme; mais il fallait absolument que cette même charité se démontrât par l'imitation de ses vertus, particulièrement par la conformité avec sa vie, toute consacrée à poursuivre le bien, ainsi qu'au salut du genre humain. Si les prêtres, si les religieux, les religieuses, si enfin tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, se sont voués au service de Dieu, observent la chasteté parfaite, la raison en est assurément que leur Maître divin fut vierge jusqu'à la fin de sa vie. « C'est lui le Fils unique de Dieu, s'écrie saint Fulgence, qui est également le fils unique de la Vierge, l'unique Epoux de toutes les vierges saintes, le fruit, l'ornement et la récompense de la sainte virginité, celui que la sainte virginité a engendré, que la sainte virginité épouse spirituellement, celui qui la féconde pour qu'elle persévère sans tache, celui dont elle est ornée pour qu'elle reste belle, celui qui la couronne pour qu'elle règne éternellement glorieuse » [35].

3. *Exposé plus détaillé des grandes raisons de la chasteté parfaite et de ses liens avec la parfaite charité*

1) *Libération de l'esprit pour l'unique service de Dieu.*

Nous estimons ici opportun, Vénérables Frères, de développer davantage et d'expliquer avec un plus grand soin pour quelles raisons l'amour du Christ pousse les cœurs généreux à renoncer au mariage et quels liens secrets existent entre la virginité et la perfection de la charité chrétienne. La parole du Christ que Nous avons rapportée plus haut suggère déjà que le parfait renoncement au mariage libère les hommes de ses lourdes charges et de ses devoirs. Inspiré par l'Esprit divin, l'Apôtre des nations expose la raison de cette libération en ces termes : « Je voudrais vous voir exempts de soucis... Celui qui s'est marié a souci des affaires de ce monde, des moyens de plaire à sa femme; et le voilà partagé » [36]. On doit pourtant, à cet égard, remarquer que l'Apôtre ne blâme pas les hommes de se préoccuper de leurs épouses, et il ne reproche pas aux épouses de chercher à plaire à leurs maris; mais il assure par ailleurs que leurs cœurs sont partagés entre l'amour du conjoint et l'amour de Dieu, et qu'ils sont

---

31. *Apoc.*, XIV, 4.
32. *Ibid.*
33. *I Petr.*, II, 21; S. Augustin, *De sancta virginitate*, c. XXVII; *P.L.*, XL, 411.
34. S. Bonaventure, *De perfectione evangelica*, q. III, a. 3.
35. S. Fulgent., *Epist.*, III, c. IV, n. 6; *P.L.*, LXV, 326.
36. *I Cor.*, VII, 32-33.

tiraillés par des soucis constants, tels qu'en raison des devoirs du mariage, ils ne peuvent facilement se donner à la méditation des choses divines. Car le devoir qui les lie en vertu du mariage leur donne ce commandement très clair : « Ils seront deux dans une seule chair » [37]. Et, en effet, les conjoints sont tenus par des liens mutuels, tant dans les tristesses que dans les joies [38]. On comprend dès lors facilement pourquoi ceux qui désirent s'adonner au service de Dieu embrassent l'état de vie virginale comme une libération, c'est-à-dire pour pouvoir plus pleinement servir Dieu et se dévouer de toutes leurs forces au bien du prochain. Comment, par exemple, cet admirable héraut de la vérité évangélique, saint François-Xavier, ou ce père des pauvres, saint Vincent de Paul, ce très zélé éducateur de la jeunesse, saint Jean Bosco, cette infatigable « mère des émigrés », sainte Françoise-Xavier Cabrini, auraient-ils pu accomplir des œuvres aussi grandes et aussi pénibles s'ils avaient dû pourvoir aux besoins matériels et spirituels de leur conjoint et de leurs enfants?

2) *Délivrance des concupiscences inférieures pour la vie spirituelle.*

Il y a ensuite une autre raison pour que tous ceux qui aspirent à se dévouer tout à fait à Dieu et au salut du prochain embrassent l'état de virginité. C'est celle qu'affirment les Saints Pères, quand ils traitent des avantages que peuvent obtenir ceux qui s'abstiennent entièrement de ces plaisirs du corps pour mieux goûter les élévations de la vie spirituelle. Sans aucun doute — comme ils l'ont aussi clairement observé, — ce genre de plaisir qui vient légitimement du mariage, n'est pas condamnable en soi; bien mieux, la chaste union conjugale est ennoblie et consacrée par un sacrement spécial. Toutefois, il faut également reconnaître que les facultés inférieures de la nature humaine, après la chute malheureuse d'Adam, font obstacle à la droite raison et même parfois poussent l'homme à agir contre ses devoirs. Comme l'écrit le Docteur angélique, l'usage du mariage « occupe l'âme et l'empêche de s'adonner entièrement au service de Dieu » [39].

3) *De là, la chasteté parfaite des ministres de l'autel.*

C'est précisément pour que ses ministres sacrés arrivent à cette liberté spirituelle de l'âme et du corps et qu'ils ne soient pas embarrassés dans des affaires terrestres, que l'Eglise latine leur demande d'assumer volontairement et de bon gré l'obligation de la chasteté parfaite [40]. « Si cette même loi ne lie pas dans toute sa rigueur — comme l'assura Notre Prédécesseur d'immortelle mémoire, Pie XI — les clercs de l'Eglise orientale, chez eux aussi pourtant, le célibat ecclésiastique est en honneur: et en certains cas — surtout quand il s'agit des plus hauts degrés de la hiérarchie, — c'est une condition nécessaire et obligatoire » [41].

Il faut, de plus, observer que les ministres sacrés s'abstiennent complètement du mariage, non seulement parce qu'ils remplissent une charge apostolique, mais également parce qu'ils sont les serviteurs de l'autel. Car, si déjà, dans l'Ancien Testament, les prêtres s'abstenaient de l'usage du mariage lorsqu'ils s'acquittaient du service du Temple, pour ne pas contracter l'impureté légale comme les autres hommes [42], combien plus il convient que les ministres de Jésus-Christ,

---

37. *Gen.*, II, 24; cfr Matth., XIX, 5.
38. Cfr *I Cor.*, VII, 39.
39. S. Thomas, *Sum. theol., II^a II^{ae}*, q. CLXXXVI, a. 4.
40. Cfr *Code de droit canon*, can. 132, § 1.
41. Cfr Lettre Enc. *Ad catholici sacerdotii fastigium, A.A.S.*, XXVIII, 1936, p. 24-25.
42. Cfr *Lev.*, XV, 16-17; XXII, 4; *I Sam.*, 21, 5-7; S. Sirice, Pape, *Ep. ad Himer.*, 7; *P.L.*, LVI, 558-559.

qui offrent chaque jour le Sacrifice eucharistique, se distinguent par la chasteté perpétuelle! Au sujet de cette continence parfaite des prêtres, saint Pierre Damien pose la question suivante : « Si donc notre Rédempteur a tant aimé cette fleur de la chasteté parfaite, au point non seulement de naître du sein d'une Vierge, mais encore de recevoir les soins d'un nourricier vierge, et cela alors que tout enfant il vagissait dans un berceau, à qui, dites-moi, veut-il confier son corps, maintenant qu'il règne, immense, dans les cieux [43]? »

4) *Supériorité de la chasteté parfaite sur le mariage.*

C'est pourquoi il faut affirmer surtout — comme l'Eglise l'enseigne clairement — que la sainte virginité l'emporte par son excellence sur le mariage. Le divin Rédempteur l'avait déjà suggéré à ses disciples comme un conseil de vie plus parfaite [44], et l'apôtre Paul, après avoir dit du père qui donne sa fille en mariage : « Il fait bien », ajoute aussitôt : « Et celui qui ne la donne pas en mariage fait mieux » [45]. Ce même apôtre, en comparant le mariage avec la virginité, expose plus d'une fois sa pensée, surtout lorsqu'il dit : « Je veux, en effet, que vous soyez tous comme moi... Aux célibataires et aux veuves, je dis donc : qu'il est bon de demeurer comme moi » [46]. Si donc, comme Nous l'avons écrit, la virginité l'emporte sur le mariage, cela vient surtout, sans aucun doute, de ce qu'elle tend à réaliser une fin plus excellente [47]; et que, de plus, elle permet de s'adonner totalement, avec une efficacité souveraine, au service de Dieu; alors qu'au contraire, l'âme de celui qui est engagé dans les liens et affaires du mariage est plus ou moins « partagée » [48].

5) *Les fruits de la chasteté parfaite :*

a) *La charité fraternelle par les œuvres ou par la prière.*

Que si nous considérons l'abondance de fruits qui en découlent, alors, sans aucun doute, son excellence est mise encore en plus grande lumière : car « on connaît l'arbre à ses fruits » [49].

Nous ne pouvons Nous empêcher d'éprouver une immense et très douce joie à la pensée de cette innombrable phalange de vierges et d'apôtres qui, dès les débuts de l'Eglise, jusqu'en nos temps, ont renoncé au mariage pour se consacrer plus facilement et plus pleinement au salut du prochain, par amour pour le Christ, et ont déployé de si admirables initiatives, sur le plan de la religion et de la charité. Car, bien que Nous ne voulions, comme il convient, rien enlever de leurs mérites et des fruits de leur apostolat à ceux qui militent dans les rangs de l'Action catholique et peuvent, dans leur activité salutaire, atteindre ceux que des prêtres et des religieux et religieuses ne peuvent souvent pas approcher; néanmoins, Nous savons que c'est à ceux-ci, pour la plus grande part, qu'il faut attribuer les œuvres de cette charité. Et, en effet, ils suivent et dirigent la vie des hommes de tout âge et de toute condition, d'un cœur généreux; et quand ils succombent à la fatigue ou à l'infirmité, ils confient à d'autres la continuation de leur mission sacrée, comme un héritage. Ainsi, il arrive souvent que l'enfant à peine né soit accueilli en des mains virginales et que rien ne lui manque de ce qu'ensuite la mère elle-même pourra, en son amour intense, lui donner; de même, lorsqu'il a grandi et s'est ouvert à la raison, on le confie

---

43. Saint Pierre Damien, *De coelibatu sacerdotum,* c. III; *P.L.,* CXLV, 384.
44. Cfr Matth., XIX, 10-11.
45. *I Cor.,* VII, 38.
46. *Ibid.,* VII, 7-8.
47. Cfr S. Thomas, *Sum. theol., II^a II^ae,* q. CLII, a. 3-4.
48. Cfr *I Cor.,* VII, 33.
49. Matth., XII, 33.

pour l'élever à ceux qui pourront donner à son âme l'enseignement de la doctrine chrétienne, orner son esprit des sciences dont il a besoin et former comme il faut ses facultés et son caractère. Si quelqu'un s'affaiblit ou tombe malade, il trouve pour le secourir ceux-là que presse la charité du Christ et qui entoureront sa santé de sollicitude en s'efforçant de la guérir. Qu'il perde ses parents, ou que la pauvreté et les chagrins l'éprouvent, ou qu'il soit jeté en captivité, il ne sera pas sans réconfort et sans secours; mais les ministres sacrés, les religieux, les vierges consacrées verront avec pitié, en lui, un membre souffrant du Corps mystique de Jésus-Christ, se souvenant de la parole du divin Rédempteur lui-même : « Car j'ai eu faim, et vous m'avez donné à manger; j'ai eu soif, et vous m'avez donné à boire; j'étais étranger et vous m'avez recueilli; nu, et vous m'avez vêtu; infirme, et vous m'avez visité; en prison, et vous êtes venus à moi... En vérité, je vous le dis, ce que vous avez fait à l'un des moindres d'entre mes frères que voici, c'est à moi que vous l'avez fait » [50]. Que dirions-Nous pour exalter les hérauts de la parole de Dieu, qui, loin de leur patrie, supportent les plus accablants labeurs pour convertir les multitudes des infidèles à la foi chrétienne? Que dire des épouses sacrées du Christ qui leur apportent une collaboration très précieuse? Nous adressant à chacun et à tous, Nous répétons volontiers ces mots que Nous écrivions dans Notre Exhortation apostolique *Menti Nostrae* : « ...Par l'obligation du célibat, bien loin de perdre le privilège de la paternité, le prêtre l'accroît à l'infini, car ce n'est pas pour cette vie terrestre et passagère qu'il suscite une postérité, mais pour la vie céleste qui durera éternellement » [51].

D'autre part, la virginité n'est pas seulement féconde par les initiatives et les œuvres extérieures auxquelles peuvent se dévouer plus facilement et plus pleinement tous ceux qui l'embrassent, mais encore en raison des diverses formes de charité parfaite à l'égard du prochain, que sont leurs ardentes prières appliquées à son intention et les lourdes privations supportées spontanément et volontiers pour la même raison. A tout cela, les serviteurs de Dieu et les épouses de Jésus-Christ — ceux et celles surtout qui passent leur vie dans l'enceinte du cloître — ont consacré toute leur vie.

b) *La sanctification et la « vie angélique ».*

Enfin, la virginité consacrée au Christ témoigne par elle-même d'une telle foi pour le royaume de Dieu, montre un tel amour à l'égard du divin Rédempteur, qu'il ne faut pas s'étonner qu'elle produise des fruits abondants de sainteté. Car ces vierges et tous ceux qui s'adonnent à l'apostolat et se vouent à la chasteté parfaite, sont par la sainteté élevée de leur vie et en nombre presque incalculable, l'honneur de l'Eglise. Cette virginité donne, en effet, aux âmes une telle force spirituelle, qu'elle peut, s'il le faut, les pousser jusqu'au martyre; et c'est ce qu'enseigne l'histoire très nettement, en proposant à l'admiration de tous tant de phalanges de vierges, depuis Agnès la Romaine jusqu'à Maria Goretti.

Ainsi, ce n'est pas sans raison qu'on appelle la virginité la vertu angélique; c'est ce qu'assure avec raison saint Cyprien, en écrivant aux vierges : « Ce que nous serons plus tard, vous commencez, vous, à l'être déjà. Vous jouissez déjà, en ce siècle, de la gloire de la résurrection; vous passez dans le siècle sans en souffrir la contagion. En persévérant dans la chasteté et la virginité, vous êtes égales aux anges de Dieu » [52]. A l'âme assoiffée de pureté parfaite et brûlante du désir d'arriver au règne de Dieu, la virginité s'offre « comme la pierre précieuse », pour laquelle quelqu'un « s'en est allé vendre tout ce qu'il avait et l'a

50. Matth., XXV, 35-36, 40.
51. *A.A.S.*, XLII, 1950, p. 663.
52. S. Cypr., *De habitu virginum*, 22; *P.L.*, IV, 462; cfr S. Ambroise, *De virginibus*, l. I[er], c. VIII, n. 52; *P.L.*, XVI, 202.

achetée » [53]. Quant à ceux qui sont mariés, et même ceux-là qui se roulent dans la fange des vices, lorsqu'ils regardent les vierges, souvent ils admirent la splendeur de leur pureté et ils se sentent vivement attirés à des désirs qui dépassent les plaisirs des sens. Quand saint Thomas d'Aquin affirme qu'« à la virginité... on attribue la beauté par excellence » [54], il donne, sans aucun doute, l'explication du fait que les vierges attirent tout le monde à leur exemple. Et, de plus, ces hommes et ces femmes ne démontrent-ils pas au plus haut point, par leur parfaite chasteté, que cette maîtrise de l'âme sur les mouvements du corps est l'effet du secours divin et le signe d'une robuste vertu?

c) *Le témoignage rendu à la pureté de l'Eglise et à la sainteté. Joie de l'Eglise.* Il Nous plaît encore de souligner spécialement le fruit le plus suave de la virginité : c'est que les vierges manifestent et rendent comme visible aux yeux la parfaite virginité de leur Mère l'Eglise elle-même et la sainteté de leur propre union très étroite avec le Christ. C'est pour cela principalement qu'ont été écrites avec une grande sagesse les paroles dont se sert le pontife en accomplissant le rite de la consécration des vierges et en suppliant Dieu de faire en sorte : « qu'il y ait des âmes plus sublimes qui, dédaignant l'union de l'homme et de la femme, en désirent la mystérieuse signification, et sans imiter ce qui s'y pratique, aspirent à ce qu'elle symbolise » [55].

C'est assurément, pour les vierges, leur plus grande gloire d'être les images vivantes de cette parfaite intégrité qui unit l'Eglise avec son divin Epoux. Et qu'elles soient d'autre part le signe admirable de la sainteté florissante et de cette fécondité spirituelle par laquelle excelle la société fondée par Jésus-Christ, c'est ce qui procure à cette même société une joie d'une intensité extrême. C'est pourquoi saint Cyprien écrit, fort à propos : « Elles sont la fleur qui naît du germe ecclésial, l'honneur et la beauté de la grâce spirituelle et le fruit de son abondance, l'œuvre glorieuse d'une intégrité incorruptible, l'image de Dieu rayonnement de sa sainteté, la part la plus brillante du troupeau du Christ. C'est grâce à elles qu'est comblée la glorieuse fécondité de l'Eglise maternelle, c'est en elles qu'elle fleurit abondamment; et plus la généreuse virginité croît en nombre, plus elle augmente la joie de sa mère » [56].

DEUXIÈME PARTIE

CONDAMNATION DES ERREURS

Cette doctrine qui établit l'excellence et la supériorité de la virginité et du célibat sur le mariage, comme Nous l'avons dit, a déjà été révélée par le divin Rédempteur et l'Apôtre des nations; de même au Concile de Trente [57], elle fut solennellement définie comme dogme de foi divine et les Pères et les Docteurs de l'Eglise ont toujours été unanimes à l'enseigner. Nous-même, comme Nos Prédécesseurs, chaque fois que l'occasion Nous en a été donnée, Nous n'avons cessé de l'exposer et de la recommander vivement. Cependant, comme récemment plusieurs ont attaqué cette même doctrine transmise par l'Eglise, non sans graves dangers et dommages pour les fidèles, en raison des devoirs de Notre charge, Nous avons jugé opportun de l'exposer à nouveau dans cette encyclique, et de dévoiler et condamner les erreurs qui, bien souvent, sont proposées sous la fausse apparence de la vérité.

---

53. Matth., XIII, 46.
54. S. Thom., *Sum. theol., II^{a} II^{ae}*, q. CLII, a. 5.
55. *Pontificale Romanum* : « De benedictione et consecratione virginum ».
56. S. Cypr., *De habitu virginum*, 3; *P.L.*, IV, 443.
57. Sess. XXIV, can. 10.

1. Il est faux de tenir l'instinct sexuel pour le principal...

D'abord ils s'écartent sans le moindre doute du sentiment commun des hommes sensés — ce sentiment commun que l'Église a toujours respecté — ceux-là qui considèrent l'instinct sexuel comme la plus importante et la plus forte inclination du composé humain, et en concluent que l'homme ne peut pendant toute sa vie contenir un tel instinct sans courir le grave danger de perturber ses organes essentiels, et particulièrement ses nerfs, et donc de nuire à l'équilibre de sa personnalité.

Comme saint Thomas le fait justement observer, l'instinct qui est le plus profondément enraciné dans notre vie est celui de la conservation, l'instinct sexuel ne vient qu'en second lieu. De plus, il appartient à l'impulsion dirigeante de la raison humaine, ce privilège singulier de notre nature, de maîtriser les impulsions et les instincts et de les ennoblir en les conduisant avec rectitude [58].

Il est vrai, malheureusement, qu'après le premier péché d'Adam, les facultés et les désirs déréglés de notre corps cherchent à dominer non seulement les sens, mais les âmes, en obscurcissant les esprits et en affaiblissant les volontés. Mais la grâce de Jésus-Christ nous est donnée, particulièrement par les sacrements, pour que, vivant de l'esprit, nous réduisions notre corps en servitude [59]. La vertu de chasteté n'exige pas de nous que nous ne sentions pas l'aiguillon de la concupiscence, mais plutôt que nous le soumettions à la juste raison et à la loi de la grâce, en nous appliquant autant que possible à ce qu'il y a de plus noble dans la vie humaine et chrétienne.

Pour acquérir parfaitement cette domination de l'âme sur les sens, il ne suffit pas de s'abstenir seulement des actes qui sont directement contraires à la chasteté, mais il est absolument nécessaire de renoncer volontairement et généreusement à tout ce qui, de près ou de loin, offense cette vertu; l'âme règne alors pleinement sur le corps et peut, avec tranquillité et liberté, vivre sa vie spirituelle. Qui ne voit, parmi ceux qui sont imprégnés des principes de la religion catholique, que la virginité et la chasteté parfaite, loin de nuire au développement et au progrès naturels de l'homme et de la femme, les augmentent et les ennoblissent au plus haut point?

2. ...et le mariage sacrement pour aussi profitable à la charité que la chasteté parfaite...

Récemment, Nous avons, avec tristesse, condamné l'opinion de ceux qui vont jusqu'à dire que seul le mariage peut assurer à la personnalité humaine le développement naturel et la perfection voulue [60]. Certains, en effet, affirment que la grâce, donnée *ex opere operato* dans le sacrement de mariage, sanctifie l'usage du mariage jusqu'à en faire un moyen plus efficace que la virginité elle-même pour unir les âmes à Dieu, puisque le mariage chrétien est un sacrement, tandis que la virginité ne l'est pas. Nous repoussons cette doctrine comme fausse et pernicieuse. Certes, ce sacrement donne aux époux la grâce d'accomplir saintement leur devoir conjugal et renforce les liens de l'amour réciproque qui les unit; cependant, il n'a pas été institué pour faire de l'usage du mariage comme un moyen plus apte en soi à unir à Dieu les âmes des époux par les liens de la charité [61]. Saint Paul n'a-t-il pas plutôt reconnu aux époux le droit de

58. Cfr S. Thomas, *Sum. theol., I^a II^ae*, q. XCIV, a. 2.
59. Cfr *Gal.*, V, 25; *I Cor.*, IX, 27.
60. Cfr Allocution aux Supérieures générales d'Ordres et Congrégations religieuses, 15 septembre 1952; *A.A.S.*, XLIV, 1952, p. 824.
61. Cfr Décret du Saint-Office, *De matrimonii finibus*, 1^er avril 1944; *A.A.S.*, XXXVI, 1944, p. 103.

s'abstenir de l'usage du mariage pour un certain temps, afin de vaquer à la prière [62], parce que cette abstinence rend plus libre l'âme de celui qui veut s'adonner aux choses de Dieu et à la prière?

3. *...et l'aide mutuelle des conjoints pour équivalente à l'enrichissement de vie divine...*

Enfin, on ne peut pas affirmer, comme le font certains, que « l'aide mutuelle » [63] cherchée par les époux dans le mariage chrétien soit pour leur propre sanctification une aide plus parfaite que — selon l'expression utilisée — la *solitude de cœur* des vierges et des non-mariés. Car bien que ceux qui ont embrassé l'état de chasteté parfaite aient renoncé à l'amour humain, néanmoins on ne peut dire que par cette renonciation ils aient diminué ou frustré leur personnalité humaine. Ils reçoivent, en effet, de Celui-là même qui confère les grâces célestes, un don spirituel qui dépasse de loin l'« aide mutuelle » que les époux se confèrent l'un à l'autre. En se consacrant totalement à Celui qui est leur principe et qui leur communique sa vie divine, bien loin de s'appauvrir, ils s'enrichissent au plus haut point. Qui pourrait prendre à son compte, d'une façon plus vraie que les vierges, cette phrase admirable de saint Paul : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » [64].

C'est pour cette raison que l'Eglise estime avec sagesse devoir maintenir le célibat des prêtres, parce qu'elle sait qu'il est et doit être une source de grâces qui les unit toujours plus intimement à Dieu.

4. *...et l'apostolat dans le monde pour préférable à l'apostolat virginal...*

Nous estimons opportun de parler encore de l'erreur de ceux qui, pour détourner les jeunes gens des Séminaires et les jeunes filles des Instituts religieux, essayent de les persuader que l'Eglise, aujourd'hui, a davantage besoin de l'aide et des exemples de vertu chrétienne de ceux qui sont unis dans le mariage et vivent au milieu des autres hommes, que des prêtres et des religieuses qui, à cause de leur vœu de chasteté, vivent comme séparés de la société humaine. Il n'est personne, Vénérables Frères, qui ne voie que cette opinion est absolument fausse et pernicieuse.

Ce n'est certes pas notre intention de nier que les époux catholiques, par les exemples de leur vie chrétienne, dans leur milieu de vie et d'affaires, peuvent porter des fruits abondants et salutaires par le témoignage de leurs vertus. Cependant, celui qui, pour cette raison, suggère qu'il est préférable de vivre dans le mariage que de se consacrer totalement à Dieu, invertit et confond l'ordre normal des choses. Nous désirons certes avec ardeur, Vénérables Frères, que ceux qui sont déjà mariés ou aspirent à le devenir soient instruits du grave devoir qui leur incombe, non seulement d'élever avec un soin parfait leurs enfants, mais d'aider les autres, dans la mesure de leurs moyens, par leurs bons exemples et le témoignage de leur foi. Mais ceux qui cherchent à détourner les adolescents d'entrer au Séminaire ou dans les Ordres et Congrégations religieuses, et de prononcer les saints vœux, en les persuadant qu'ils peuvent, en se mariant, faire davantage de bien spirituel par la profession publique et visible de leur vie chrétienne, en tant que père ou mère de famille, tous ceux-là, comme la conscience de Notre charge Nous en fait un devoir, Nous ne pouvons que les condamner absolument. Ils feraient beaucoup mieux d'exhorter avec le plus de zèle possible ceux qui, nombreux, vivent dans le mariage à coopérer avec

62. Cfr *I Cor.*, VII, 5.
63. Cfr *Code de droit canon*, can. 1013, § 1er.
64. *Gal.*, II, 20.

empressement aux œuvres d'apostolat laïque, plutôt que de chercher à détourner de l'état de virginité les jeunes, aujourd'hui malheureusement peu nombreux, qui veulent se consacrer au service de Dieu. Saint Ambroise écrit opportunément, à ce propos : « Il a toujours appartenu à la grâce sacerdotale de répandre la semence de la chasteté et de susciter l'amour de la virginité » [65].

5. *...et l'état de vie de chasteté parfaite pour étranger à la communauté humaine*

Nous estimons en outre devoir avertir qu'il est absolument faux d'affirmer que ceux qui embrassent une vie de chasteté parfaite sont comme étrangers à la communauté humaine. Les religieuses qui consacrent leur vie au service des pauvres et des malades, sans distinction de race, de condition sociale ou de religion, ne sont-elles pas unies intimement aux misères et aux douleurs de ces derniers et n'y participent-elles pas avec la plus douce affection comme si elles étaient leurs mères? De même, le prêtre, à l'exemple du divin Maître, ne remplit-il pas l'office du bon pasteur qui connaît ses brebis et les appelle par leur nom [66]? C'est là une conséquence de la chasteté parfaite que pratiquent ces prêtres, ces religieux et ces religieuses qu'ils puissent se dévouer à tous les hommes et les aimer tous de l'amour du Christ. Ceux-là aussi qui mènent la vie contemplative, parce qu'ils offrent à Dieu non seulement leurs prières et leurs supplications, mais aussi leur propre immolation pour le salut des autres, contribuent certes beaucoup au bien de l'Eglise; bien plus, puisque, dans les circonstances présentes, ils se consacrent aux œuvres d'apostolat et de charité selon les directives que Nous avons données dans la Lettre apostolique, *Sponsa Christi* [67], sous cet aspect aussi ils sont hautement louables; ils ne peuvent pas être considérés comme étrangers à la société, du fait qu'ils contribuent sous cette double forme au bien plutôt spirituel des hommes.

TROISIÈME PARTIE

CONSÉQUENCES PRATIQUES

Nous en venons maintenant, Vénérables Frères, aux conséquences pratiques qu'on peut déduire de cette doctrine de l'Eglise sur l'excellence de la virginité.

1. *Fruit d'un don supérieur et sacrifice semblable au martyre, la chasteté parfaite doit être choisie avec prudence*

Il faut d'abord dire clairement ceci : de ce que la virginité doit être estimée comme un état plus parfait que le mariage, on ne doit pas conclure qu'elle soit nécessaire pour parvenir à la perfection chrétienne. Il est possible de vivre saintement, même sans la chasteté consacrée à Dieu, comme le prouve l'exemple de tant de saints et de saintes, honorés par l'Eglise d'un culte public, qui ont été des époux fidèles et d'excellents pères et mères de famille; et même il n'est pas rare de rencontrer des époux qui recherchent ardemment la perfection chrétienne.

Il faut en outre faire observer que Dieu n'impose pas la virginité à tous les chrétiens, comme l'enseigne saint Paul par ces paroles : « Pour ce qui est des vierges, je n'ai pas de commandement du Seigneur, mais je donne un conseil » [68].

---

65. S. Ambr., *De virginitate*, c. V, n. 26; *P.L.*, XVI, 272.
66. Cfr Joan., X, 14; X, 3.
67. Cfr *A.A.S.*, XLIII, 1951, p. 20.
68. *I Cor.*, VII, 25.

Ce n'est qu'un conseil qui nous invite à embrasser la chasteté comme pouvant conduire ceux « à qui cela a été donné » [69], d'une façon plus sûre et plus facile à la perfection évangélique à laquelle ils aspirent et au royaume de Dieu; aussi comme le fait remarquer justement saint Ambroise, « elle est proposée et non imposée » [70].

C'est pourquoi, d'une part, la chasteté parfaite postule des chrétiens un libre choix avant qu'ils s'offrent et se consacrent totalement à Dieu; d'autre part, elle postule de Dieu lui-même un don et une grâce supérieure [71]. Déjà, le divin Rédempteur lui-même nous a avertis à ce sujet en disant : « Tous ne comprennent pas cette parole, mais seulement ceux à qui cela a été donné... Comprenne qui peut comprendre [72] ». Commentant cette parole de Jésus-Christ, saint Jérôme invite « chacun à estimer ses propres forces pour savoir s'il lui sera possible de pratiquer la virginité et d'obéir aux préceptes de la pureté. La chasteté en elle-même est, en effet, douce et attirante pour tous. Mais il faut bien mesurer ses forces pour que celui qui peut comprendre comprenne. C'est comme la voix du Seigneur encourageant et exhortant ses soldats à recevoir la récompense de la chasteté. Que celui qui peut comprendre comprenne : que celui qui peut combattre combatte, vainque et triomphe » [73].

La virginité est, en effet, une vertu difficile : pour pouvoir l'embrasser, il ne suffit pas seulement d'être fermement et expressément décidé à s'abstenir d'une façon absolue et pour toujours des plaisirs licites du mariage, il faut encore contenir et apaiser les révoltes de la chair et les passions du cœur par une vigilance et une lutte constantes, fuir les sollicitations du monde et triompher des tentations du démon. Combien vraie par conséquent cette phrase de saint Chrysostome : « La racine et le fruit de la virginité, c'est une vie crucifiée » [74]. La virginité, en effet, selon saint Ambroise, est comme un sacrifice et la vierge elle-même « une hostie de pureté, une victime de chasteté » [75]. Et même saint Méthode, évêque d'Olympe, compare les vierges aux martyrs [76], et saint Grégoire le Grand enseigne que la chasteté parfaite supplée le martyre : « Car, bien que le temps de la persécution soit passé, notre époque de paix a cependant son martyre; bien que nous ne présentions pas notre cou au fer, nous tuons dans notre âme les désirs charnels avec un glaive spirituel » [77]. C'est pourquoi la chasteté consacrée à Dieu exige des âmes fortes et nobles qui soient prêtes à lutter et à vaincre « pour le royaume des cieux » [78].

Avant de s'engager sur ce chemin ardu, que tous ceux à qui l'expérience a appris qu'ils ont en cette matière l'âme trop faible, écoutent humblement cet avertissement de saint Paul : « S'ils ne peuvent se contenir, qu'ils se marient; car il vaut mieux se marier que de brûler » [79]. Pour beaucoup, en effet, la continence perpétuelle serait une charge beaucoup trop lourde pour qu'on puisse la leur conseiller. De même, que les prêtres dont le grave devoir est d'aider de leurs conseils les adolescents qui disent sentir l'appel au sacerdoce ou à la vocation

---

69. Matth., XIX, 11.
70. S. Ambroise, *De Viduis*, c. XII, n. 72; *P.L.*, XVI, 256; cfr S. Cypr., *De habitu virginum*, c. XXIII; *P.L.*, IV, 463.
71. Cfr *I Cor.*, VII, 7.
72. Matth., XIX, 11-12.
73. S. Jérôme, *Comment. in Matth.*, XIX, 12; *P.L.*, XXVI, 136.
74. S. Jean Chrysost., *De virginitate*, 80; *P.G.*, XLVIII, 592.
75. S. Ambroise, *De virginibus*, l. I^er^, c. II, n. 65; *P.L.*, XVI, 206.
76. Cfr S. Méth. d'Olympe, *Convivium decem virginum*, Orat. VII, c. III; *P.G.*, XVIII, 128-129.
77. S. Grégoire le Grand, *Hom. in Evang.*, l. I^er^, hom. III, n. 4; *P.L.*, LXXVI, 1089.
78. Matth., XIX, 12.
79. *I Cor.*, VII, 9.

religieuse, les exhortent à considérer la chose attentivement, pour qu'ils ne s'engagent pas dans un chemin dont on ne peut pas espérer qu'ils le parcourront jusqu'au bout avec constance et succès. Qu'ils examinent prudemment leurs aptitudes, en demandant conseil même à des médecins chaque fois que cela leur semblera nécessaire; alors, s'il reste un doute sérieux, surtout à cause de l'expérience de leur vie passée, qu'ils usent de leur autorité pour dissuader les candidats d'embrasser l'état de chasteté parfaite, et pour empêcher leur admission aux Ordres sacrés et à la profession religieuse.

2. *Mais à ceux qui l'ont promise, la grâce la rendra certainement possible*

Cependant, bien que la chasteté consacrée à Dieu soit une vertu difficile, ceux qui, après un sérieux examen, répondent d'un cœur généreux à l'invitation de Jésus-Christ et font tout leur possible pour la pratiquer, peuvent la conserver fidèlement et parfaitement. En effet, puisqu'ils ont embrassé cet état de virginité et de célibat, ils recevront de Dieu la grâce avec l'aide de laquelle ils pourront garder leur promesse. C'est pourquoi, si d'aventure il s'en trouvaient « qui ne pensent pas avoir reçu le don de la chasteté » [80] (même s'ils en ont fait le vœu), qu'ils ne prétendent pas à cause de cela ne pouvoir satisfaire à leurs obligations sur ce point : « Car ' Dieu ne commande pas des choses impossibles, mais en commandant il t'avertit, et de faire ce que tu peux et de demander ce que tu ne peux pas ' [81] et il t'aide à pouvoir » [82]. Rappelons cette vérité si consolante aussi à ceux dont la volonté est affaiblie par des troubles nerveux et auxquels certains médecins, parfois même catholiques, conseillent avec trop de facilité — sous ce prétexte fallacieux qu'ils ne pourront jamais conserver la chasteté sans nuire à leur équilibre mental — de se faire relever de leurs obligations. Combien il serait plus utile et opportun d'aider ces malades à fortifier leur volonté, et de les avertir que la chasteté n'est pas impossible, même pour eux, selon la parole de l'Apôtre : « Dieu, qui est fidèle, ne permettra pas que vous soyez tentés au delà de vos forces; mais à côté de la tentation, il placera les moyens qui vous permettront de résister » [83].

3. *Moyennant d'abord la vigilance constante, par la mortification, la fuite des tentations et des dangers*

Voici d'ailleurs les moyens recommandés par le divin Rédempteur lui-même pour que nous protégions efficacement notre vertu : une vigilance assidue et attentive, grâce à laquelle nous faisons soigneusement ce qui est en notre pouvoir; et en outre une prière constante par laquelle nous demandons à Dieu ce que, en raison de notre faiblesse, nous ne pouvons pas faire : « Veillez et priez afin que vous n'entriez point en tentation; l'esprit est ardent, mais la chair est faible » [84].

Une telle vigilance, qui doit s'étendre à tous les instants et toutes les circonstances de notre vie, nous est absolument nécessaire : « Car la chair a des désirs contraires à ceux de l'esprit et l'esprit en a de contraires à ceux de la chair » [85]. Si quelqu'un fait des concessions, même petites, aux désirs de la chair, il se sentira facilement entraîné à ces « œuvres de la chair » que l'Apô-

80. Cfr *Conc. Trid.*, sess. XXIV, can. 9.
81. Cfr S. Augustin, *De natura et gratia*, c. XLIII, n. 50; *P.L.*, XLIV, 271.
82. *Conc. Trid.*, sess. VI, c. 11.
83. *I Cor.*, X, 13.
84. Matth., XXVI, 41.
85. *Gal.*, V, 17.

tre énumère [86], et qui sont les vices les plus honteux et les plus repoussants de l'humanité.

A cause de cela, il faut avant tout que nous veillions sur les mouvements des passions et des sens, et que nous les maîtrisions volontairement par l'austérité de la vie et les pénitences corporelles de façon à les soumettre à la juste raison et à la loi de Dieu : « Ceux qui sont à Jésus-Christ ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises » [87]. L'Apôtre des nations avoue au sujet de lui-même : « Je traite durement mon corps et je le tiens en servitude, de peur qu'après avoir prêché aux autres, je ne sois moi-même réprouvé » [88]. Tous les saints et saintes ont veillé attentivement aux mouvements de leurs sens et des passions et quelquefois les ont maîtrisé durement selon les paroles du divin Maître lui-même qui nous enseigne : « Et moi je vous dis que quiconque regarde une femme avec convoitise, a déjà, dans son cœur, commis l'adultère avec elle. Si ton œil droit est pour toi une occasion de chute, arrache-le et jette-le loin de toi; car il vaut mieux pour toi perdre un seul de tes membres et que ton corps tout entier ne soit pas jeté dans la géhenne » [89]. Par cet avertissement, notre Rédempteur nous demande d'une façon très claire tout d'abord que nous ne cédions jamais au péché, ne serait-ce qu'en pensée, et de même, que nous écartions de nous avec une volonté ferme tout ce qui pourrait ternir cette magnifique vertu, même le plus légèrement. Sur ce point, on ne veillera jamais trop, on ne sera jamais trop sévère. Si quelqu'un, en raison d'une mauvaise santé ou pour d'autres causes ne peut pas pratiquer les austérités corporelles, cela ne le dispense en aucun cas de la vigilance et de la mortification intérieure.

A ce sujet, il faut encore rappeler — ce que d'ailleurs enseignent les Pères [90] et les Docteurs de l'Eglise [91] — que nous pouvons plus facilement vaincre les appâts du péché et les attraits des passions en les fuyant de toutes nos forces plutôt qu'en les affrontant directement. Pour protéger la chasteté, selon la phrase de saint Jérôme, la fuite vaut mieux que la lutte ouverte. « Je fuis pour ne pas être vaincu » [92]. Cette fuite doit être ainsi comprise que, non seulement nous évitions avec soin les occasions du péché, mais que, surtout dans ce genre de combat, nous élevions notre esprit et notre âme vers les choses divines, et particulièrement vers Celui à qui nous avons consacré notre virginité. « Regardez la beauté de Celui que vous aimez » [93], comme le conseille saint Augustin.

Erreur dans la formation et la vie des prêtres et des religieux

En tous temps, les saints et les saintes ont considéré cette fuite et cette vigilance attentive, par lesquelles nous devons éviter soigneusement les occasions du péché, comme la meilleure façon de lutter dans ce domaine; cependant, aujourd'hui, il semble que tous ne pensent pas ainsi. Certains soutiennent que tous les chrétiens, et principalement les prêtres, ne sont pas — selon leur expression — à *séparer du monde* comme dans les siècles passés, mais qu'ils doivent être *présents au monde,* et par conséquent qu'il leur est nécessaire de

86. Cfr *ibid.,* 19-21.
87. *Ibid.,* 24.
88. *I Cor.,* IX, 27.
89. Matth., V, 28, 29.
90. Cfr S. Césaire d'Arles, *Sermo,* XLI; éd. G. Morin, Maredsous, 1937, vol. I[er], p. 172.
91. Cfr S. Thomas, *in Ep. I ad Cor.,* VI, lect. 3; S. Fr. de Sales, *Introduction à la vie dévote,* part. IV, c. VII; S. Alphonse de Liguori, *La vera sposa di Gesù Cristo,* c. I, n. 16; c. XV, n. 10.
92. S. Jérôme, *Contra Vigilant.,* 16; *P.L.,* XXIII, 352.
93. S. Augustin, *De sancta virginitate,* c. LIV; *P.L.,* XL, 428.

courir le risque et de mettre leur chasteté à l'épreuve, pour que, par là, il apparaisse clairement si, oui ou non, ils ont la force de résister : il s'ensuivrait que les jeunes clercs doivent tout voir, pour s'habituer à tout regarder avec une âme tranquille et s'immuniser contre tous les troubles. Pour cela, ils leur permettent facilement, sans aucune réserve, de regarder librement tout ce qui se présente à leurs yeux, d'aller au cinéma et de voir même les films qui sont prohibés par la censure ecclésiastique; de feuilleter des revues, même obscènes, et de lire même les romans qui sont à l'Index ou interdits par la loi naturelle. Et ils le leur permettent parce qu'ils estiment que les masses d'aujourd'hui se nourrissent de tels spectacles et de tels livres, et que ceux qui auront à les aider doivent comprendre leur mode de penser et de sentir. Mais il est facile de voir que cette façon d'éduquer les jeunes clercs et de les préparer à la sainteté de leur état est erronée et préjudiciable. En effet « celui qui aime le danger y trouvera sa perte » [94], et ce conseil de saint Augustin est ici opportun : « Ne dites pas que vous avez des âmes pures si vous avez des yeux impurs, parce que l'œil impur annonce un cœur impur » [95].

Il n'est pas douteux que cette funeste façon d'agir repose sur une grave confusion de pensée. Certes, Notre-Seigneur a dit de ses apôtres : « Je les ai envoyés dans le monde » [96]; mais avant il avait aussi dit d'eux : « Ils ne sont pas du monde, comme moi-même je ne suis pas du monde » [97], et il a adressé cette prière à son Père : « Je ne vous demande pas des les ôter du monde, mais de les garder du mal » [98]. L'Eglise, qui est guidée par ces mêmes principes, a édicté des lois opportunes et sages pour éloigner les prêtres des tentations auxquelles peuvent facilement être sujets ceux qui sont engagés dans les affaires du monde [99]; par ces règles elle veut mettre la sainteté de leur vie suffisamment à l'abri des sollicitudes et des divertissements des laïques.

A plus forte raison les jeunes clercs, parce qu'ils doivent être formés à la vie spirituelle et à la perfection sacerdotale ou religieuse, doivent être écartés du tumulte du monde avant d'être lancés dans les luttes de la vie; ils doivent demeurer longtemps au Séminaire ou au Scolasticat pour y recevoir l'éducation soigneuse et attentive qui les prépare progressivement et prudemment à traiter et à connaître les problèmes de notre temps, selon les directives que nous avons Nous-même données dans l'Exhortation apostolique *Menti Nostrae* [100]. Quel jardinier exposerait de jeunes plantes, sélectionnées, mais fragiles, aux assauts des tempêtes pour éprouver une robustesse qu'elles n'ont pas encore? Les élèves des Séminaires et des Scolasticats sont comme les jeunes plantes fragiles, il faut les tenir à l'abri et les exercer progressivement à la résistance et à la lutte.

L'essentielle vertu de pudeur chrétienne

Les éducateurs du jeune clergé feront œuvre plus juste et utile en inculquant aux adolescents les principes de la pudeur chrétienne, qui est si utile pour conserver la virginité, et que l'on peut justement appeler la prudence de la chasteté. La pudeur prévient le péril qui menace, défend de se mettre dans le danger, et commande d'éviter les occasions auxquelles s'exposent ceux qui sont moins pru-

94. *Eccli.*, III, 24.
95. S. Augustin, *Epist.*, CCXI, n. 10; *P.L.*, XXXIII, 961.
96. Joan., XVII, 18.
97. *Ibid.*, 16.
98. *Ibid.*, 15.
99. Cfr *Code de droit canon*, can. 124-142. Cfr B. Pie X, Exhortatio ad cler. cath. *Haerent animo, A.A.S.*, XLI, 1908, p. 565-573; Pie XI, Litt. enc. *Ad catholici sacerdotii fastigium, A.A.S.*, XXVIII, 1936, p. 23-30; Pie XII, Adhort. apost. *Menti Nostrae, A.A.S.*, XLII, 1950, p. 692-694.
100. Cfr *A.A.S.*, XLII, 1950, p. 690-691.

dents. Elle n'aime pas les paroles déshonnêtes et vulgaires, et elle a horreur de l'immodestie, même très légère; elle se garde avec soin d'une familiarité suspecte avec les personnes de l'autre sexe; elle persuade d'autre part de donner au corps le respect qui lui est dû comme membre du Christ [101] et comme temple du Saint-Esprit [102]. Celui que distingue cette modestie chrétienne a en horreur tout péché d'impureté, et il s'écarte immédiatement chaque fois qu'il se sent attiré par ses séductions.

La pudeur, en outre, suggère aux parents et aux éducateurs et met dans leur bouche les paroles qui sont opportunes pour former à la pureté la conscience des jeunes. « Cette réserve — comme Nous l'avons dit dans une allocution récente — ne doit pas être entendue de telle sorte qu'on fasse un silence perpétuel sur ce sujet, et que dans l'enseignement de la morale on n'en dise jamais un mot avec sobriété et prudence » [103]. Cependant, aujourd'hui, il arrive trop souvent que des professeurs et des éducateurs croient qu'il est de leur devoir d'initier d'innocents enfants, garçons ou filles, aux mystères de la procréation d'une manière qui offense leur pudeur. La pudeur chrétienne exige que, lorsque l'on traite de ce sujet, on le fasse avec juste mesure et modération.

Or cette pudeur est alimentée par la crainte de Dieu, cette crainte filiale, basée sur une profonde humilité chrétienne, qui nous fait prendre en horreur le moindre péché, comme Notre prédécesseur, saint Clément I^er^, l'assure en ces mots : « Celui qui est chaste, qu'il ne s'en glorifie pas, sachant bien que c'est à un autre qu'il doit ce don de la continence » [104]. Quelle est l'importance de l'humilité dans la sauvegarde de la virginité, personne, peut-être, ne l'a dit plus clairement que saint Augustin : « La continence perpétuelle, et bien plus la virginité, est un grand don de Dieu qui est fait aux saints. Aussi faut-il veiller avec soin à ce que l'orgueil ne le corrompe... Plus ce bien me paraît grand, plus je crains pour lui l'orgueil ravisseur. Ce don de la virginité, il n'est personne d'autre qui le protège que Dieu lui-même de qui il vient : et « Dieu est amour » [105]. Le gardien de la virginité, c'est donc l'amour, mais c'est dans l'humilité qu'il réside » [106].

4. *Moyennant ensuite la prière et la vie sacramentelle*

Il y a encore une autre chose sur laquelle il faut soigneusement arrêter son attention : pour conserver intacte cette chasteté, ni la vigilance ni la pudeur ne sont suffisantes. Il faut encore utiliser ces secours qui dépassent nos forces naturelles; la prière, les sacrements de Pénitence et d'Eucharistie, et une dévotion ardente envers la Très Sainte Mère de Dieu.

Il ne faut jamais oublier que la chasteté parfaite est un don éminent qui vient de Dieu. Saint Jérôme dit nettement à ce sujet : « Cela a été donné [107], à ceux qui l'ont demandé, qui l'ont voulu, qui ont peiné pour l'obtenir. Celui qui demande recevra, celui qui cherche trouvera et à celui qui frappe, il sera ouvert » [108]. Saint Ambroise ajoute que de la prière dépend la constante fidélité

---

101. Cfr *I Cor.*, VI, 15.
102. *Ibid.*, 19.
103. Alloc. *Magis quam mentis*, 23 sept. 1951; *A.A.S.*, XLIII, 1951, p. 736.
104. S. Clément Rom., *Ad Corinthios*, XXXVIII, 2; éd. Funk-Diekamp, *Patres Apostolici*, vol. I^er^, p. 148.
105. *I Joan.*, IV, 8.
106. S. Augustin, *De sancta virginitate*, c. XXXIII, LI; *P.L.*, XL, 415, 426; cfr. c. XXXI-XXXII, XXXVIII; 412, 415, 419.
107. Cfr Matth., XIX, 11.
108. Cfr *Ibid.*, VII, 8; S. Jérôme, *Comm. in Matth.*, XIX, 11; *P.L.*, XXVI, 135.

des vierges envers le divin Epoux [109]. Et saint Alphonse de Liguori, avec son ardente piété, enseigne qu'il n'y a rien de plus nécessaire et de plus sûr pour vaincre les tentations contre cette belle vertu de la pureté que de se réfugier aussitôt près de Dieu dans la prière [110].

A la prière, il faut encore ajouter le sacrement de la Pénitence qui, reçu fréquemment et avec ferveur, est un remède spirituel qui purifie et guérit; il en est de même de la nourriture eucharistique qui, selon les paroles de Notre Prédécesseur d'immortelle mémoire Léon XIII, est le meilleur « remède contre la concupiscence » [111]. Plus une âme est pure et chaste, plus elle a faim de ce Pain où elle puise la force de résister à tous les attraits du péché impur, et par lequel elle s'unit plus intimement avec le divin Epoux : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui » [112].

La dévotion à la très sainte Vierge, éducatrice de la virginité

Pour garder une chasteté sans tache et parfaite, et pour la faire grandir, il existe un moyen insigne et qui n'a cessé de faire ses preuves au cours des siècles : c'est une dévotion solide et fervente envers la Vierge Mère de Dieu. D'une certaine manière, tous les autres moyens se trouvent contenus dans cette dévotion; celui qui en est animé sincèrement et profondément est sans aucun doute poussé à veiller attentivement, à prier et à s'approcher avec fruit du tribunal de la Pénitence et de la Table sainte. C'est pourquoi, Nous exhortons d'un cœur paternel tous les prêtres, les religieux et les religieuses à se mettre sous la particulière protection de la Mère de Dieu, qui est la Vierge des vierges et « l'éducatrice de la virginité », selon l'expression de saint Ambroise [113] et qui est, tout particulièrement, la Mère très puissante de tous ceux qui se sont consacrés au service de Dieu.

Saint Athanase fait remarquer que c'est par elle qu'est née la virginité [114] et saint Augustin l'enseigne clairement en ces termes : « C'est avec la Mère de Dieu qu'a commencé la dignité virginale » [115]. A la suite de saint Athanase [116], saint Ambroise propose en exemple aux vierges la vie de la Vierge Marie : « Mes filles, imitez-la... [117]. Que la vie de Marie soit pour vous comme un tableau de la virginité, où, comme en un miroir, resplendisse l'éclat de la chasteté et la beauté de la vertu. Prenez des exemples pour votre vie, là où se trouve pour vous comme un modèle parfait qui vous montre ce que vous devez corriger, former, garder... Elle est l'image de la virginité. Telle, en effet, fut Marie, que sa seule vie soit un enseignement pour tous... [118]. Que Marie, donc, soit la règle de votre vie » [119]. « Si grande était sa grâce qu'elle ne gardait pas

109. Cfr S. Ambroise, *De virginibus*, l. III, c. IV, n. 18-20; *P.L.*, XVI, 225.
110. Cfr S. Alphonse de Liguori, *Pratica di amar Gesù Cristo*, c. XVII, n. 7-16.
111. Léon XIII, Enc. *Mirae caritatis*, 28 mai 1902; *A.L.*, XXII, p. 1902-1903.
112. Joan., VI, 57.
113. S. Ambroise, *De institutione virginis*, c. VI, n. 46; *P.L.*, XVI, 320.
114. Cfr S. Athanase, *De virginitate*, éd. Th. Lefort, *Museon*, XLII, 1929, p. 247.
115. S. August., *Serm.* LI, c. XVI, n. 26; *P.L.*, XXXVIII, 348.
116. Cfr S. Athanase, *ibid.*, p. 244.
117. Cfr S. Ambroise, *De institutione virginis*, c. XIV, n. 87; *P.L.*, XVI, 328.
118. S. Ambroise, *De virginibus*, l. II, c. II, n. 6, 15; *P.L.*, XVII, 208, 210.
119. *Ibid.*, c. III, n. 19; *P.L.*, XVI, 211.

pour elle seule le don de la virginité, mais qu'elle conférait la parure de l'intégrité aussi à ceux qu'elle visitait » [120]. Combien donc est vraie cette phrase du même saint Ambroise : « O richesses de la virginité de Marie ! » [121]. C'est à cause de ces richesses qu'il est si profitable aux religieuses, aux religieux et aux prêtres d'aujourd'hui de contempler la virginité de Marie, pour pratiquer plus fidèlement et plus parfaitement la chasteté de leur état.

Qu'il ne vous suffise pas, chers fils et filles, de méditer les vertus de la Bienheureuse Vierge Marie : recourez à elle avec une confiance absolue, selon le conseil de saint Bernard : « Cherchons la grâce et cherchons-la par Marie » [122]. Et particulièrement en cette Année mariale, confiez-lui le soin de votre vie spirituelle et de votre perfection, imitant l'exemple de saint Jérôme qui affirmait : « Ma part, c'est la virginité qui me voue à Marie et au Christ » [123].

QUATRIÈME PARTIE

PRESSANTES EXHORTATIONS DU SAINT-PÈRE

1. *Appel aux prêtres et aux parents en vue des vocations virginales*

Dans les graves difficultés contre lesquelles l'Eglise doit aujourd'hui lutter, c'est une grande consolation pour Notre âme de pasteur suprême, Vénérables Frères, de voir que la virginité qui fleurit dans le monde entier, en notre époque comme dans les précédentes, est tenue en grande estime et hautement honorée, bien que, comme nous l'avons dit, elle se heurte à des erreurs, qui, nous l'espérons, seront passagères et se dissiperont rapidement.

Nous ne nions cependant pas que Notre joie se voile d'une certaine tristesse en apprenant que, dans de nombreux pays, diminue de jour en jour le nombre de ceux qui répondent à l'appel de Dieu et embrassent l'état de virginité. Nous en avons déjà montré les principales causes et Nous n'avons pas à y revenir. Nous exprimons plutôt Notre confiance que les éducateurs de la jeunesse qui sont tombés dans des erreurs à ce sujet en reviennent au plus vite et les répudient, qu'ils aient à cœur de les réparer, et qu'ils fassent tout ce qui est en leur pouvoir pour que ceux qui se sentent appelés par une force surnaturelle à se charger des devoirs sacerdotaux ou à embrasser l'état de la vie religieuse et s'en confient à eux, soient aidés de toutes manières pour atteindre ce noble idéal. Et souhaitons que de nouvelles et plus nombreuses légions de prêtres, de religieux et de religieuses, répondant en nombre et en qualité aux besoins actuels de l'Eglise, s'avancent au plus tôt pour cultiver la vigne du Seigneur.

Nous exhortons en outre — comme la conscience de Notre charge apostolique Nous en fait un devoir — les pères et les mères de famille à consentir volontiers à offrir au service du Seigneur ceux de leurs enfants qui s'y sentent appelés. Si cela leur coûte, s'ils en éprouvent de la tristesse ou du chagrin, qu'ils méditent attentivement ces paroles que saint Ambroise adressait aux mères de Milan : « Nombreuses sont celles qui, à ma connaissance, veulent consacrer leur virginité et en sont empêchées par leurs mères... Si c'était un homme que vos filles voulaient aimer, les lois leur permettraient de choisir celui qu'elles désirent. S'il leur est permis de choisir un homme, ne leur est-il pas permis de choisir Dieu ? » [124].

---

120. S. Ambroise, *De institut. virginis,* c. VII, n. 50; *P.L.,* XVI, 319.
121. *Ibid.,* c. XIII, n. 81; *P.L.,* XVI, 339.
122. S. Bernard, *In nativitate B. Mariae Virginis,* « Sermo de aquaeductu », n. 8; *P.L.,* CLXXXIII, 441-442.
123. S. Jérôme, *Epist.,* XXII, n. 18; *P.L.,* XXII, 405.
124. S. Ambroise, *De virginibus,* l. I[er], c. X, n. 58; *P.L.,* XVI, 205.

Que les parents méditent le grand honneur qu'ils auront de voir leur fils revêtir le sacerdoce ou leur fille consacrer sa virginité à l'Epoux divin. Parlant des vierges sacrées, le même évêque de Milan disait : « Parents, vous avez entendu... La vierge est le don de Dieu, l'oblation de son père, le sacerdoce de la chasteté. La vierge est l'hostie de sa mère, dont le sacrifice quotidien apaise la colère de Dieu » [125].

2. *Encouragement et prières pour les prêtres, religieux et religieuses persécutés*

Maintenant, Vénérables Frères, avant de terminer cette encyclique, nous désirons diriger Notre esprit et Notre cœur tout particulièrement vers ceux et celles qui, consacrés à Dieu, subissent dans de nombreux pays de dures et terribles persécutions. Qu'ils prennent exemple sur ces vierges sacrées des premiers temps de l'Eglise qui ont subi le martyre pour leur virginité avec un courage résolu et invincible [126].

Que tous persévèrent fermement dans leur sainte résolution de servir Dieu « jusqu'à la mort » [127] ; qu'ils pensent à la grande valeur que représentent devant Dieu leurs angoisses, leurs épreuves et leurs prières, pour instaurer son règne dans leurs pays et dans toute l'Eglise ; qu'ils soient aussi certains que ceux qui « suivent l'Agneau partout où il va » [128], chanteront éternellement le « cantique nouveau » [129] que personne d'autre ne peut chanter.

Notre cœur paternel et compatissant se tourne avec émotion vers ces prêtres, ces religieux et ces religieuses qui, courageusement, confessent leur foi jusqu'au martyre ; Nous prions pour eux comme aussi pour toutes les âmes consacrées au service divin dans toutes les parties du monde pour que Dieu les confirme, les fortifie, les console ; et Nous vous invitons ardemment, Vénérables Frères, ainsi que vos fidèles, à prier en union avec Nous afin d'implorer pour eux tous les consolations célestes ainsi que les dons et les secours divins qui leur sont nécessaires.

Qu'elle obtienne ces dons divins et qu'elle soit le gage de notre particulière bienveillance, la Bénédiction Apostolique que de grand cœur Nous vous accordons dans le Seigneur à vous, Vénérables Frères, et aux autres ministres sacrés, ainsi qu'aux religieux et religieuses, en tout premier lieu à ceux « qui souffrent persécution pour la justice » [130] et à tous vos fidèles.

Donné à Rome, à Saint-Pierre, le 25 mars, en la fête de l'Annonciation de la Bienheureuse Vierge Marie, l'an MDCCCCLIV, de Notre pontificat le seizième.

PIUS PP. XII.

---

125. *Ibid.*, c. VII, n. 32; *P.L.*, XVI, 198.
126. Cfr S. Ambroise, *De virginibus*, l. II, c. IV, n. 32; *P.L.*, XVI, 215-216.
127. *Phil.*, II, 8.
128. *Apoc.*, XIV, 4.
129. *Ibid.*, 3.
130. Matth., V, 10.

Bibliographie

ECRITURE SAINTE

ANCIEN TESTAMENT

Introductions et Commentaires

Fr. L. Moriarty, S. J. — *Foreword to the Old Testament Books.* Weston, Weston College Press, 1954, 20 × 13 cm., x-118 p. Prix : 1 $.

Sous un format pratique, l'auteur présente une « Introduction aux livres de l'Ancien Testament » que sa rédaction simple et concise rend facilement accessible. Elle sera très utile pour initier les élèves des Collèges, les étudiants d'Université, les séminaristes à la lecture de toute la Bible. Elle rendra aussi de grands services à tous ceux qui veulent se familiariser avec les textes sacrés : pieux laïcs, religieux, religieuses, et même les prêtres qui, durant leurs études, n'ont pas toujours eu l'avantage de lire intégralement l'Ecriture Sainte. Le R. P. Moriarty fait preuve d'une connaissance étendue des résultats acquis dans le domaine des sciences exégétiques, y compris les plus récents : c'est ainsi qu'il fait allusion aux fouilles anglo-américaines qui ont eu lieu à Jéricho en 1952-1953. Au point de vue de la doctrine, il fait preuve à la fois de prudence et du souci de progresser. Plusieurs des solutions qu'il adopte auraient été les bienvenues dans un ouvrage comme le « Catholic Commentary on Holy Scripture ». Le « Foreword » rappelle à certains égards l'« Introduction » à la Sainte Bible de Maredsous. Si dans l'opuscule du P. Moriarty les « realia » sont plus nombreux, l'œuvre des moines de Maredsous se distingue par la préoccupation de l'enseignement religieux que l'on trouve dans chaque livre et de la portée chrétienne qu'on peut lui assigner. Si dans une prochaine édition — qui ne peut tarder — le R. P. Moriarty veut refondre son « Foreword » en s'inspirant de l'« Introduction » de Maredsous, il produira un petit chef-d'œuvre. G. Lambert, S. J.

Pirot et Clamer. — *La Sainte Bible.* Tome I, 1re partie. *Genèse,* par A. Clamer. Paris, Letouzey et Ané, 1953, 23 × 12 cm., 530 p.

Monsieur le Chanoine Clamer, professeur d'Ecriture Sainte au grand séminaire de Nancy, livre dans ce volume de plus de 500 pages le fruit d'un grand travail et de nombreuses lectures. L'ouvrage débute par une introduction générale sur le Pentateuque : on y traite d'abord de l'origine du Pentateuque selon le livre lui-même, selon la tradition et selon la critique. Sur cette question, la conclusion de l'auteur représente bien la position sagement progressiste qui est aujourd'hui celle de l'Eglise elle-même. L'auteur traite ensuite de la difficile question du Pentateuque et de l'histoire, enfin de la question non moins importante de la valeur religieuse de cette partie de la Bible que les Juifs déclaraient sainte à l'instar du « saint des saints » dans le Temple de Jérusalem.

Le commentaire de la Genèse est lui-même précédé d'une introduction spéciale où sont rencontrées les questions d'analyse littéraire, d'interprétation et de doctrine. L'auteur divise le livre en ses deux grandes parties traditionnelles : les onze premiers chapitres qui parlent des origines, puis l'histoire des patriarches selon le triptyque : Abraham, Isaac et ses fils, enfin l'histoire de Joseph.

Les notes sont abondantes, mais un peu touffues. On a l'impression que l'auteur les a accumulées plutôt qu'ordonnées : c'est la forêt plutôt que le beau parc français. Il incombera à chaque lecteur de s'y retrouver et de faire son choix,

mais il aura l'avantage d'être souvent guidé dans son choix par les appréciations sages et prudentes de l'annotateur. Peut-être que la méthode de M. le Chanoine Clamer se justifie en raison du vaste public auquel est destinée la Sainte Bible.

G. Lambert, S. J.

La Biblia. Versió dels textos originals i comentari pels monjos de Montserrat. T. IV : *Josuè-Jutges-Rut*, per Dom Bonaventura Ubach. Monestir de Montserrat, 1953, 28 × 22 cm., 380 p.

L'an dernier, Dom Bonaventura Ubach publiait les livres de Samuel (cfr *N.R.Th.*, 1953, p. 536-537). Voici maintenant, réunis dans le tome quatrième de la « Bible de Montserrat », les livres de Josué, des Juges et le petit livre de Ruth. — Le livre de Josué, nous dit Dom Ubach, contient une vue synthétique des événements relatifs à la pénétration d'Israël en Canaan ; la conquête est considérée d'une manière générale. Le but du livre est de provoquer la reconnaissance du peuple envers un Dieu fidèle dans l'accomplissement de ses promesses, au point de n'avoir pas épargné prouesses et prodiges pour tenir sa parole. Tellement et si bien que c'est à ce Dieu seul qu'il faudra attribuer la réussite remarquable de cette épopée extraordinaire (*aquella epopeia extraordinaria*), comme le fera plus tard l'auteur du Psaume, XLIV, 1-4. On voit que Dom Ubach n'est pas loin d'admettre dans le livre de Josué ce que M. Gelin appelle la « coloration épique » et le « schématisme », mais ses introductions sont généralement trop brèves pour qu'il ait pu donner à ces problèmes des « genres littéraires » le développement qui serait souhaitable, pour ne pas dire nécessaire. — Le livre des Juges est défini non comme un film qui donnerait d'une manière suivie l'histoire d'Israël depuis Josué jusqu'à Samuel, mais comme un recueil de vues photographiques reproduisant un certain nombre d'épisodes importants. — Pour le livre de Ruth, Dom Ubach se refuse à fixer l'époque de sa composition. On peut aller, dit-il, depuis l'époque de Samuel et les premières années de David jusqu'aux temps postérieurs à l'exil de Babylone. D'aucuns trouveront sans doute exagéré le refus de prendre position dans cette question et préféreront les positions sages et prudentes de la *Sainte Bible* de Pirot et Clamer, tome III, 1949, p. 305-307. — Notons le soin avec lequel sont traitées dans les commentaires du R. P. Ubach les questions d'archéologie et de géographie biblique.

G. Lambert, S. J.

H. Schneider. — *Das Buch Daniel. Das Buch der Klagelieder. Das Buch Baruch.* Coll. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt, Band IX/2. Fribourg-en-Br., Herder, 1954, 23 × 15 cm., x-165 p.

Pour des raisons d'ordre pratique on a rassemblé dans ce volume, Daniel, les Lamentations, Baruch, bien que l'ordre « ecclésiastique » soit « Lamentations, Baruch, Ezéchiel, Daniel ». C'est au milieu des catastrophes de la guerre que le Docteur Heinrich Schneider, professeur à Mayence, a composé ses commentaires. Des théologiens prisonniers à Chartres ont sacrifié les quelques francs qu'ils possédaient pour faire parvenir à l'auteur le « Commentarius in librum Daniel » de Jos. Linder, S. J., publié à Paris en 1939. C'est sur les ruines de la ville de Mayence qu'il a écrit le commentaire des Lamentations. Et le petit livre de Baruch apparemment composé pour commémorer la destruction de Jérusalem doit « nous aider aujourd'hui, dit l'auteur, à comprendre le sens de notre propre catastrophe et à trouver la voie droite vers la restauration ». Tous ces détails sont humainement émouvants et permettent de comprendre la note religieuse pratique que l'auteur a donnée à ses considérations : il a voulu rendre son œuvre utile et profitable pour la vie chrétienne de ses lecteurs allemands, dans la situation concrète où notre monde se trouve au lendemain des convulsions de la guerre. L'auteur nous dit qu'il a dû travailler sans pouvoir disposer de grandes bibliothèques. Dans ces conditions, on aurait mauvaise grâce à lui reprocher d'avoir parfois trop fidèlement suivi le P. Linder et de ne pas s'être préoccupé d'autres ouvrages qui proposent, pour les problèmes du livre de Daniel, des solutions plus souples et plus satisfaisantes que celles du « Commentarius ».

Nous songeons par exemple au petit livre de Jean Steinmann, paru en 1950, aux éditions du Cerf, dans la collection « Témoins de Dieu » (cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 761-762). Rien n'empêche, tout conseille, même dans un commentaire qui vise avant tout à l'édification, d'unir harmonieusement piété et science.

G. Lambert, S. J.

Th. H. Robinson & Fr. Horst. — *Die zwölf kleinen Propheten.* Coll. Handbuch zum Alten Testament, Reihe I, Band 14. 2e édit., Tubingue, J. C. B. Mohr, 1954, 24 × 17 cm., x-275 p. Prix : 19,80 marks broché ; 22,60 marks relié.

La première édition avait paru en deux fascicules séparés : en 1936, les six premiers petits prophètes (*Osée à Michée*) par Théodore Robinson. La traduction de l'anglais en allemand était l'œuvre d'Otto Eisfeldt (cfr *N.R.Th.*, 1937, p. 780-781) ; en 1938, paraissait la deuxième partie (*Nahum à Malachie*) par Friedrich Horst (cfr *N.R.Th.*, 1939, p. 828-829). La nouvelle édition réunit les deux fascicules en un seul volume ; elle est précédée d'une introduction au « Dôdekaprophêton » par Otto Eissfeldt. Pour ce qui concerne la nouvelle édition de la première partie, Th. Robinson avertit que les additions les plus importantes sont d'ordre philologique et qu'il doit beaucoup en ce domaine aux Professeurs Driver et Köhler. Il y a aussi des additions bibliographiques, pour lesquelles il se reconnaît débiteur envers les Professeurs Rowley, De Boer et Eissfeldt. Quant aux jugements sur la structure des livres, leur signification et l'interprétation de passages isolés, il n'y a apporté aucun changement important. Le travail de Fr. Horst pour la correction et l'amélioration de la seconde partie est plus approfondi : il a abandonné, en critique textuelle, toute influence d'une théorie métrique ou strophique quelconque ; il a tenu compte, comme Th. Robinson, des progrès réalisés dans la connaissance philologique de l'hébreu ; en face de la littérature parue depuis 1938, il a tantôt modifié, tantôt approfondi ses explications antérieures, à moins qu'il n'ait jugé préférable de les maintenir. Pour les deux premiers chapitres d'Habacuc, il a tenu compte du texte prémassorétique restitué par le manuscrit de Qumrân et il a ajouté à ce sujet un nouveau chapitre dans l'introduction au livret d'Habacuc. Nous ne pouvons que renvoyer, pour cette seconde édition, aux éloges et aux réserves formulés par les recensions rappelées plus haut.

G. Lambert, S. J.

J. C. Dancy. — *A Commentary on I Maccabees.* Coll. Blackwell's Theological Texts. Oxford, Blackwell, 1954, 22 × 14 cm., viii-206 p. Prix : 18 sh.

Deux siècles avant le Christ, on avait tenté d'unir les Grecs et les Juifs. Cet essai de synthèse était prématuré. La résistance armée des Macchabées en fut la preuve. Résistance héroïque à ses débuts, mais qui ne fut qu'imparfaitement couronnée de succès : la politique des Asmonéens permet de le constater. Il est intéressant de suivre dans l'étude de M. J. C. Dancy, « Headmaster of Lancing College », l'histoire de cette politique d'hellénisation, en réalité plus subtile et nuancée qu'il ne paraît dans le livre des Macchabées : l'hagiographe avait sa manière d'envisager les événements. Outre le commentaire du livre par chapitres et versets, le travail de M. Dancy comporte une introduction de plus de cinquante pages. Elle comprend l'étude des sources utilisées par le commentateur : les deux livres des Macchabées, Daniel et les commentaires d'Hippolyte et de Porphyre, l'historien juif Josèphe, d'autres documents grecs et juifs, parmi lesquels l'auteur range le Document de Damas et les manuscrits de Qumrân, en se basant sur la date assignée à ces manuscrits par H. H. Rowley (cfr *N.R.Th.*, 1953, p. 422). Cette introduction retrace aussi le cadre historique dans lequel se situe le livre : la Palestine au IIIe siècle av. J.C., sous les Ptolémées, et au IIe siècle, sous les Séleucides et Antiochus Epiphane. Le chapitre se termine par des remarques sur les différents calendriers de l'époque : séleucide, babylonien, juif et romain. L'auteur reconnaît volontiers tout ce qu'il doit aux travaux qui traitent spécialement de cette période : ceux d'Edwyn Bevan, d'E.

Bikerman, et les livres récents du Père F.-M. Abel, O.P. : Géographie de la Palestine, Les livres des Maccabées, Histoire de la Palestine I. Il a généralement suivi le P. Abel dans les questions linguistiques et topographiques, mais M. Dancy a apporté sa note personnelle dans l'étude de la politique d'hellénisation des Juifs. C'est ce qui fait le véritable intérêt de son livre.

G. Lambert, S. J.

Théologie biblique

H.-J. Kraus. — *Gottesdienst in Israel.* Studien zur Geschichte des Laubhüttenfestes. Coll. Beiträge zur evangelischen Theologie. Theologische Abhandlungen, Band 19. Munich, Chr. Kaiser, 1954, 23 × 15 cm., 132 p. Prix : 8,25 marks.

Les recherches de M. Kraus ont pour centre d'intérêt les fêtes religieuses dans l'ancien Israël. Dans son étude « Die Königherrschaft Gottes im A.T. », il avait tenté de remplacer la fête mythique de l'intronisation de Jahvé, imaginée par Mowinckel, par une « fête royale de Sion » (cfr *N.R.Th.*, 1952, p. 428-430). Dans le présent opuscule, il s'occupe de la fête appelée dans le Deutéronome « ḥag has-sukôth » (fête des Tabernacles) et il annonce deux autres études, l'une sur la fête des Semaines (ou Pentecôte) et l'autre sur la fête qu'il intitule « Passah-Massot » (Pâques-Azymes). Cette dernière étude développera celle que M. Kraus a publiée en 1951 dans *Vetus Testamentum,* vol. I, n° 3, sous le titre : « Gilgal. Ein Beitrag zur Kultusgeschichte Israels ». — Dans ses recherches sur la fête des Tabernacles, l'auteur met, au point de départ, les conclusions de Wellhausen sur l'histoire des fêtes cultuelles dans l'A.T. On sait que ce critique distinguait dans l'évolution religieuse d'Israël trois stades représentés par trois calendriers liturgiques : le jéhoviste (JE) qu'il croyait trouver dans *Exode,* XXXIV, 18-23 et *Exode,* XXIII, 14-17 ; le deutéronomiste (*Deut.,* XVI) et le sacerdotal : *Nombres,* XXVIII, XXIX, et *Lévitique,* XXIII. D'après Wellhausen, à travers ces trois calendriers on assistait à un processus qui consistait à estomper l'origine cananéenne de ces fêtes de la nature pour y attacher les souvenirs historiques de la religion d'Israël. On a tendance aujourd'hui, constate M. Kraus, à substituer à la théorie wellhausénienne certaines hypothèses massives telles que celle de Mowinckel sur la fête de l'intronisation de Jahvé ou celle d'Arthur Weiser sur la fête de l'Alliance. Si les vues de Wellhausen ne répondent plus à l'état actuel des recherches, ces hypothèses récentes ne satisfont pas davantage M. Kraus. Tenant compte de l'influence hégélienne sur la théorie de l'évolution de Wellhausen, des résultats acquis par l'histoire comparée des civilisations et religions de l'Ancien Orient, des études sur la « Formgeschichte » (Gunkel, Alt, von Rad), de l'histoire de la tradition du Pentateuque et de l'origine ancienne de l'institution religieuse des douze tribus (M. Noth), l'auteur s'efforce de reconstituer l'histoire de la fête des Tabernacles. Son travail, dit-il, a consisté à passer au crible les recherches faites sur ce thème, puis à les compléter. Mais tandis qu'il parcourt l'histoire d'Israël depuis les origines jusqu'après l'exil, l'auteur rencontre un nombre appréciable de questions et de problèmes qui sont vus sous une lumière nouvelle et laissent apparaître des solutions plus nuancées. Tout qui s'intéresse à l'histoire de la religion d'Israël et de ses institutions cultuelles, lira avec grand profit l'étude de M. Kraus.

G. Lambert, S. J.

A. Gelin, P.S.S. — *Les pauvres de Yahvé.* Coll. Témoins de Dieu, 14. Paris, Edit. du Cerf, 1953, 19 × 12 cm., 182 p.

Sur le thème des *« anawim »* de l'Ancien Testament, on trouvera dans ce volume une mine de renseignements : on constatera comment ce concept a évolué vers une signification nettement religieuse et comment dans la langue des Septante et du Nouveau Testament des termes tels que *« ptôchos », « tapeinos », « praüs »* ne sont que des approximations qui, chacune à sa manière, s'efforcent de rendre le sens avant tout religieux du vieux terme hébreu *« anaw »* ou

« *ani* ». Il s'agit en effet de l'homme peu pourvu des biens d'ici-bas (*ptôchos*), occupant une position sociale souvent humble (*tapeinos*), mais qui est religieusement résigné à son sort (*praüs*), parce qu'il possède une foi inébranlable en Jahvé, son Dieu. Comme le dit en termes frappants M. Gelin, « dans le cas des « Pauvres de Yahvé » il s'agit d'un recours total, d'une reddition plénière et d'une confiance éperdue ». La note religieuse est essentielle, elle est tout. L'élément économique et social est absolument secondaire. On l'a trop oublié dans certains commentaires de la première béatitude : « Bienheureux les pauvres », laquelle a comme variante en grec « Bienheureux les doux ». Le véritable modèle du « Pauvre » dans le Nouveau Testament, c'est la Vierge du Magnificat, c'est enfin Jésus lui-même « *praüs kai tapeinos têi kardiai* », celui qui a promis le règne des cieux et la possession de la Terre aux « *ptôchoi tôi pneumati* », aux « *praeis* », comme il a promis aux « *penthountes* » la « *paraklêsis* » que peut seul donner le « *paraklêtos* ». Sur tous ces thèmes, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, on trouvera dans le livre de M. Gelin des considérations à la fois fondées et susceptibles d'édifier. Après le « Jérémie » du même auteur (cfr *N.R.Th.*, 1952, p. 428), « les pauvres de Jahvé » constituent le second ouvrage d'une trilogie que viendront compléter prochainement « les Pionniers de la Restauration ».

G. Lambert, S. J.

G. Pidoux. — *L'homme dans l'Ancien Testament*. Coll. Cahiers Théologiques, 32. Paris-Neuchâtel. Delachaux & Niestlé, 1954, 24 × 16 cm., 78 p. Prix : 4 frs suisses.

L'auteur, professeur à l'Université de Lausanne, rend un excellent service aux lecteurs de langue française en présentant clairement l'enseignement de l'Ancien Testament relatif à l'homme et à sa nature : notions fondamentales d'âme, de chair et d'esprit; le corps de l'homme; la pensée; la vie; le monde de l'homme. Pour la composition de cet opuscule, on a largement utilisé le grand ouvrage publié en 1926 par Johs. Pedersen, professeur à l'Université de Copenhague : « Israel. Its Life and Culture ». Quelqu'un a écrit que ce livre avait déterminé dans l'étude de l'Ancien Testament une révolution comparable à celle que provoqua Copernic dans le domaine de l'astronomie. N'exagérons rien et rappelons que de 1920 à 1923 la *Revue Biblique* avait publié une importante étude de P. Dhorme : « L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien ». Sans avoir l'ampleur de la synthèse du savant danois, ces articles constituaient un remarquable travail de psychologie sémitique, telle qu'elle se manifeste dans le langage. On s'étonne que ces articles ne soient cités nulle part par M. Pidoux, alors qu'on y trouve la plupart des problèmes qu'il traite dans son opuscule. En lisant attentivement le travail du professeur suisse, on se rend compte de l'effort que doit fournir l'occidental d'aujourd'hui pour pénétrer jusqu'au sens littéral des vieux textes hébreux et comment cet effort n'est possible que moyennant la connaissance de la langue originale : nous renvoyons au chapitre IV sur les notions de vie, maladie et mort. On y trouvera aussi des interprétations intéressantes des vieilles expressions de la Genèse : « arbre de vie », « arbre de la connaissance », « les yeux ouverts ». Concernant les relations entre l'homme et Dieu, épinglons cette pensée de la conclusion (p. 74) : « Quelles que soient les expressions employées, elles entendent ces relations comme des rapports de foi et d'obéissance qui engagent l'individu ou le peuple tout entier et qui le poussent à l'action et non à la contemplation stérile ».

G. Lambert, S. J.

L. Cerfaux, J. Coppens, R. De Langhe, V. De Leeuw, A. Descamps, J. Giblet, B. Rigaux. — *L'attente du Messie*. Recherches bibliques. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1954, 21 × 14 cm., 188 p. Prix : 150 frs.

On a réuni dans ce volume quelques-uns des travaux présentés lors de la quatrième session des Journées Bibliques de Louvain, dont le thème général était le Messianisme. — Le R. P. Béda Rigaux, O.F.M., avait intitulé sa commu-

nication : « L'étude du messianisme : Problèmes et méthodes ». Le président de la session fait le point et annonce les travaux des autres conférenciers. — M. J. Coppens présente la synthèse de Sigmund Mowinckel sur les origines du messianisme. — Les deux grands problèmes du livre d'Isaïe relatifs au sujet : la prophétie d'Emmanuel et les chants du Serviteur sont traités, le premier par M. J. Coppens, le second par le R. P. Venantius De Leeuw, O.F.M.Cap. — Le Messianisme royal dans le Nouveau Testament est étudié par M. A. Descamps, tandis que M. J. Giblet examine la question de savoir dans quelle mesure le judaïsme a attendu un messie prophète. — M. L. Cerfaux donne une brève et substantielle étude sur les miracles, signes messianiques de Jésus et œuvres de Dieu, selon l'évangile de S. Jean. — M. J. Coppens fait un exposé critique des vues de M. le Chanoine Cerfaux sur la théologie paulinienne. — Enfin M. R. De Langhe, dans un article « hors série » (B. Rigaux) reprend, d'une manière intéressante, un vieux problème : il ne manque pas de piquant d'entendre un professeur d'accadien, spécialiste des textes de Ras Shamra, rappeler aux professeurs de Nouveau Testament que, malgré Adolphe Deissmann, il reste dans le grec biblique un substrat sémitique dont il faut tenir compte. — Les deux pages de conclusions de l'opuscule sont à méditer attentivement : elles montrent qu'il faut apporter dans l'étude du messianisme la confiance dans la solidité des positions catholiques traditionnelles, mais en même temps une souplesse plus grande et un sens plus aigu des nuances dans la manière de les exposer. G. Lambert, S. J.

A. C. Welch. — *Prophet and Priest in Old Israel.* Oxford, Blackwell, 1953, 19 × 13 cm., 160 p. Prix : 10/6 sh.

C'est la réimpression d'un ouvrage publié pour la première fois en 1936. On a signalé en son temps que cette étude était une double réaction ; l'une, contre une préoccupation exclusive des idées religieuses, l'autre, contre le fait de sous-estimer l'aspect cultuel de la religion d'Israël. L'auteur a souligné l'importance des institutions religieuses et cultuelles, grâce auxquelles les idées prennent corps dans la réalité concrète et il s'est attaché à démontrer que les rôles du prophète et du prêtre ne sont pas aussi divergents que l'a prétendu l'école wellhausénienne. Dernièrement on réimprimait, du même auteur, « Jeremiah, his time and his work » (cfr *N.R.Th.*, 1953, p. 553). Ces rééditions semblent indiquer qu'il est des livres qui possèdent le secret de ne vieillir que lentement.

G. Lambert, S. J.

J. Tyciak. — *Prophetie und Mystik.* Eine Deutung des Propheten Isaias. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1953, 20 × 13 cm., 96 p. Prix : 4,80 marks.

A l'origine de ce charmant opuscule il y a les quatre conférences faites par l'auteur pendant l'Avent de 1951 à la paroisse Saint Albert le Grand, à Cologne-Kriel. La *N.R.Th.* a signalé déjà divers ouvrages du conférencier-écrivain traitant des thèmes de spiritualité chrétienne : « Christus und die Kirche » (1937, p. 415), « Erlöste Schöpfung » et « Gottesgeheimnisse der Gnade » (1939, p. 997), « Magd und Königin » (1952, p. 654), livres inspirés par la théologie de Scheeben.

Dans une première élévation, l'auteur parle de la saisie mystérieuse du prophète par l'esprit, de ce charisme qui met en relief le caractère transcendant de la prophétie dans l'Ancien Testament. La seconde élévation traite de la pensée de Dieu dans le prophète Isaïe et donne un beau commentaire de la Vision du chap. VI. La troisième élévation s'intitule : « Prophète de l'Incarnation » : présentation et mise en valeur des textes relatifs à l'Emmanuel et des chants de l'Ebed Jahweh. Enfin la quatrième élévation développe les thèmes de l'universalisme et du règne de Dieu, en s'inspirant de quelques beaux textes choisis surtout dans la deuxième partie du livre.

La lecture de l'opuscule de M. Tyciak est non seulement bienfaisante, mais le charme de la langue et du style la rend très agréable. G. Lambert, S. J.

THEOLOGIE DOGMATIQUE

Initiation théologique par un groupe de théologiens. I. *Les sources de la théologie*. II. *Dieu et sa création*. Paris, Edit. du Cerf, 1952, 20 × 13 cm., 416 et 572 p. Prix : 1.050 et 1.200 frs.

Le but de cet ouvrage est de mettre à la disposition des séminaristes, et plus particulièrement encore des religieuses et des laïcs, une introduction à la théologie suivant les cadres de la pensée thomiste. Sans vouloir aborder le détail de toutes les questions et sans vouloir entrer dans des controverses, l'ouvrage expose les principes directeurs de la théologie en ses divers domaines, en fait saillir l'armature fondamentale et ne manque pas d'éveiller l'attention en posant des problèmes, en faisant entrevoir l'orientation d'études plus approfondies. Dans le premier des quatre volumes, qui a pour objet les sources de la théologie, se trouvent une introduction à l'Ecriture Sainte et aux règles de son interprétation, une présentation de la liturgie, du Droit canonique, des Pères de l'Eglise, des symboles de foi, des conciles œcuméniques, du rôle de l'art dans la tradition, ainsi qu'un aperçu de la tradition dans les Eglises d'Orient. Le second volume concerne Dieu et sa création. Il contient d'abord des considérations sur l'être même de Dieu et sur la Trinité. Le chapitre doctrinal sur la création a été rédigé par le P. Sertillanges ; et d'autre part le récit de la Genèse est assez longuement commenté par les Pères Dumeste et Dubarle. Viennent aussi l'examen du problème du mal et l'analyse de l'état de justice originelle ; enfin divers chapitres sur le gouvernement du monde, qui se terminent par un tableau du plan divin de salut en lutte avec les puissances du mal. Tableau dressé par le P. Bouyer. Les anges non plus n'ont pas été oubliés dans cet ensemble. Due à l'initiative du P. A.-M. Henry, cette initiation théologique aura le mérite d'introduire au cœur de la théologie ceux qui n'ont pas le bonheur d'en étudier systématiquement les divers traités. J. Galot, S. J.

H. Köster, S.V.D. — *Vom Wesen und Aufbau katholischer Theologie*. Kaldenkirchen, Steyler Verlag, 1954, 23 × 16 cm., 122 p.

Il est extrêmement utile, mais aussi fort difficile et délicat de préciser les questions de méthode en théologie. C'est ce service qu'a voulu rendre l'auteur en mettant sous nos yeux un certain nombre de réflexions bien pesées sur la méthode des diverses branches du savoir théologique. Dans une première partie, il passe en revue ces différents domaines ; et dans la deuxième il en fait une application particulière et plus détaillée à la missiologie. Il insiste sur le principe que la méthode théologique ne consiste pas dans l'emploi de méthodes de la science profane, philosophique ou historique, qui serait suivi de considérations proprement tirées de la révélation ; elle implique certes l'usage de ces disciplines scientifiques mais en les imprégnant de sa modalité théologique : il y a unité de méthode. L'auteur le montre notamment pour la théologie fondamentale et pour la théologie morale, qui ne font pas exception à ce principe. Quant à la missiologie, elle est également « pure théologie et rien que théologie », et doit donc en adopter la méthode. L'ouvrage du P. Köster a le mérite de définir ainsi quelques règles essentielles de la science théologique. J. Galot, S. J.

Fr. Diekamp — *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*. T. II. 7e édit. hrsgb. v. Kl. Jüssen. Coll. Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen Studium. Munster, Aschendorff, 1952, 22 × 16 cm., x-606 p. Prix : broché, 25 marks ; relié, 26,50 marks.

La présentation du Dogme catholique telle que nous l'a laissée Mgr Franz Diekamp dans sa *Katholische Dogmatik* mérite, certes, de ne pas tomber dans l'oubli. Nous devons au Prof. Jüssen la réédition de cette troisième partie qui traite de la Création, de la Rédemption et de la Grâce. Avec un sens aiguisé

des valeurs, le Prof. Jüssen a su maintenir de cette synthèse théologique les éléments essentiels et originaux, tout en y ajoutant ces développements indispensables imposés par ces problèmes qui sont à l'ordre du jour de la théologie actuelle.

C'est principalement dans le secteur de la Mariologie, on le comprend, que ces ajoutes s'imposaient, la littérature mariale, tant au sujet de la Médiation de la Vierge que de son Assomption, s'étant singulièrement accrue ces dernières années. Cette 10e édition de la *Zweiter Band* de la *Katholische Dogmatik* est, sur ce point, un modèle, tant l'information s'y révèle abondante et judicieuse.

Le Prof. Jüssen a donc réalisé une œuvre d'intelligence et de discrétion, en complétant, dans sa propre ligne, une pensée qui exercera longtemps encore, nous osons l'espérer, son influence bienfaisante en théologie.

F. Taymans, S. J.

M. Premm. — *Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik.* Band IV : *Gnade, Tugenden, Vollendung.* Vienne, Herder, 1953, 24 × 15 cm., xvi-704 p. Prix : 36 marks ; en souscription : 32 marks.

Ce manuel de dogme comprend, dans le quatrième volume, l'etude de la grâce actuelle et de la grâce habituelle, des vertus de foi, d'espérance et de charité, ainsi que des fins dernières. Au traité des vertus est adjoint un petit traité de la mystique chrétienne. Le volume est vraiment remarquable par la clarté et la précision avec lesquelles les différents sujets sont abordés Il permet aussitôt de comprendre l'essentiel de la doctrine catholique, et cependant il évite le simplisme, car il ne manque pas de signaler les problèmes et de montrer comment ils se posent. Il repose sur une somme d'information appréciable. A ces avantages s'ajoute le fait qu'il est d'un maniement facile. Aussi rendra-t-il de grands services.

J. Galot, S. J.

M. Schmaus. — *Katholische Dogmatik.* Band III. *Christi Fortleben und Fortwirken in der Welt bis zu seiner Wiederkunft.* Teil 2 : *Die göttliche Gnade.* 3e édit., Munich, M. Hueber, 1951, 25 × 18 cm., xii-466 p. Prix : broché, 20,80 marks ; relié, 23,80 marks.

A mesure que paraissent les volumes de la *Katholische Dogmatik* de M. Schmaus, on se rend mieux compte de la solidité et de l'ampleur de cette synthèse théologique. Le tome présent (III, 2) qui traite de la grâce, nous semble un des meilleurs de la série. Aussi, constatons-nous, avec plaisir, qu'il en est à sa quatrième édition. L'auteur rompt heureusement avec une tradition scolaire désuète qui consiste à traiter d'abord de la grâce actuelle et d'octroyer à celle-ci la place la plus importante dans le traité *de gratia.* La question primordiale est celle de l'entrée dans le Royaume de Dieu, et cette entrée se fait par la grâce, qui est une vie nouvelle (p. 19-27), une vie de communauté dans le Christ (p. 27-60), une participation à la vie même des personnes divines (p. 60-92). Il faut donc qu'elle soit libération du péché. Et ceci introduit le problème de la grâce actuelle, les problèmes de la nature et des relations de celle-ci avec le surnaturel (p. 155-234). Notons encore, pour l'inscrire au crédit de l'auteur, la place relativement restreinte faite aux diverses théories concernant le mode de la prédestination. Dans la plupart des manuels, ces explications théologiques prennent une importance démesurée. Ajoutons que la bibliographie, très étendue, est à même de rendre les services les plus précieux aux professeurs de théologie.

F. Taymans, S. J.

M. J. Scheeben. — *Gesammelte Schriften.* T. II : *Die Mysterien des Christentums. Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben nach der in ihren übernatürlichen Charakter gegebenen Perspektive dargestellt.* 2e édit., Fribourg-en-Br., Herder, 1951, 24 × 17 cm., xxxii-778 p.

Scheeben n'a jamais cessé d'être actuel. Aussi la réédition de ses œuvres n'intéresse-t-elle pas seulement l'historien de la théologie, mais le théologien lui-même. L'édition présente, due au labeur patient et intelligent de J. Höfer, répond donc à une attente. Disons tout de suite que celle-ci se trouve comblée. L'apparat critique indispensable à la pleine intelligence d'une pensée, parfois obscure, toujours complexe parce que toujours nuancée, est assez discret pour ne pas alourdir la lecture de l'ouvrage. Il est, par ailleurs, tel qu'il permet au lecteur et de se retremper aux sources mêmes où puisait Scheeben et de rattacher cette synthèse théologique aux divers courants de la théologie contemporaine. Deux choses caractérisent, en effet, cette dernière édition : une bibliographie des auteurs consultés par Scheeben et un ensemble imposant de notes renvoyant aux travaux récents qui développent quelque aspect de la doctrine de Scheeben, ou qui ont quelque accointance avec celle-ci. Une liste des noms d'auteurs et des matières traitées, jointe à celle des textes scripturaires, met un dernier fini à ce second tome des *Gesammelte Schriften* dont la maison Herder assume — il convient de l'en féliciter et de l'en remercier — la publication. F. Taymans, S. J.

A. D. Sertillanges, O.P. — *Le problème du mal.* II. *La solution.* Paris, Aubier, 1951, 23 × 14 cm., 142 p.

Tout ce qu'écrivait le regretté P. Sertillanges avait le don de capter l'attention du lecteur. C'est un même charme encore que l'on éprouve en parcourant le second tome du *Problème du Mal,* où le R. P. esquisse la solution du problème dont le tome premier avait rappelé l'histoire. L'esquisse est incomplète, la mort subite de l'auteur ayant laissé à l'état d'ébauche le chapitre final sur *le Mystère.* Les éditeurs nous disent que le Père Sertillanges mit cinq ans à rédiger cet ouvrage qui devait couronner sa carrière d'écrivain (p. 133). Il serait faux, à notre avis, de prétendre tenir ici le chef-d'œuvre de l'auteur très personnel de *saint Thomas d'Aquin* et de *l'Eglise.* On ne peut cependant que se féliciter de trouver, dans une langue nette et sans bavure, le développement des thèses traditionnelles et la réponse aux objections communes, touchant le problème du mal. Le mal n'est pas une entité, c'est une privation (p. 5-8), privation qui affecte un être et de ce chef revêt un caractère positif, celui du sujet même qu'il affecte. La cécité est une privation; un œil aveugle est une réalité concrète (p. 7-9). Voilà pour définir le mal. Mais, d'où vient le mal? Dieu n'en est pas la cause. Pourtant, s'il crée, le mal devient nécessairement possible. La création, en effet, parce qu'elle consiste en la participation des perfections divines, contient en soi une source perpétuelle de conflits possibles. Justice et amour, force et douceur, toutes les vertus qui sont, en Dieu, divinement harmonisées dans la simplicité de l'Etre parfait, risquent d'entrer en lutte dès là qu'elles deviennent, dans le créé, formellement et réellement distinctes (p. 40-45). Dès que l'être limité existe, le mal devient possible. Mais, alors, surgit l'objection : pourquoi Dieu a-t-il créé? Sans doute, sera-t-on tenté de chercher dans la présence du mal physique une contribution à la beauté de l'ordre universel (p. 95). Mais cette raison, tirée de l'esthétique, justifie-t-elle l'existence de la douleur? Elle ne rend certainement pas raison de l'existence du mal moral. En réalité, pour se trouver à l'aise en face de la volonté permissive de Dieu par rapport au mal, il ne suffit pas de voir, dans ce dernier, la rançon d'une liberté finie (p. 86). Il faut regarder le Christ réparateur, dont la crucifixion donne un prix divin à la douleur et qui répare le désordre du mal moral, entraînant l'univers entier vers la résurrection (p. 83-89).

Tels sont les thèmes et les solutions proposés dans cette étude. Peut-être aura-t-on l'impression à les lire que l'auteur est meilleur philosophe que théologien. Est-il bien exact de parler de l'humilité de Dieu dans la création? Ce n'est pas parce que l'humilité est une vertu chrétienne qu'il faut la faire pratiquer par Dieu. On dirait de même que Dieu est chaste : cela aurait-il un sens? Mais cette réserve faite au sujet de certains développements secondaires, il reste que l'étude du R. P. est bienfaisante, apaisante. Et n'est-ce pas offrir déjà beaucoup à notre contemporain désemparé? F. Taymans, S. J.

H. Rondet, S. J. — *Un seul corps, un seul esprit. La communion des saints*. Le Puy, X. Mappus, 1953, 19 × 14 cm., 184 p. Prix : 375 frs.

On ne cherchera pas dans ces pages une synthèse de la foi chrétienne, mais l'exposé ferme, loyal, imprégné d'un profond esprit religieux, de quelques dogmes qui attirent — ou rebutent — davantage les chrétiens d'aujourd'hui : la communion des saints, les sacrements, le sacrement du mariage, le divorce et la foi chrétienne, le privilège paulin, l'enfer et le purgatoire, le problème de la souffrance.

On devine, sous la simplicité et la clarté d'un exposé à la fois dense et attrayant, la vaste science de l'auteur, l'ampleur et la sûreté de son érudition historique. On goûtera la beauté de maintes citations des Pères ou des Docteurs de l'Eglise. On aimera la sympathie profonde du P. Rondet pour les hommes d'aujourd'hui, coupés de l'Eglise et privés du sens de la tradition chrétienne. On trouvera une grande sécurité dans sa loyauté sereine rencontrant, sans les minimiser, les problèmes et les difficultés. On adhérera surtout à son attachement sobre et fervent à la foi catholique et à l'enseignement de l'Eglise.

On ne reprochera certes pas au P. R. son souci de montrer combien le christianisme est désiré, appelé par l'humanité dans sa condition de pécheurs créés par le Père en Jésus-Christ. On pensera peut-être qu'il eût rencontré plus profondément l'inquiétude des incroyants et des croyants troublés dans leur foi s'il avait souligné plus fortement encore le primat « originel » de la Bonté doublement gratuite que nous désirons parce que, de toute éternité, elle nous enveloppe et crée ce qu'il y a de plus profond en nous. La communion des saints dès ici-bas, le mariage et jusqu'à l'enfer lui-même, sont l'œuvre de l'Amour qui nous aspire bien plutôt que nous n'aspirons à lui. Matériellement, les deux expressions sont équivalentes ; théologiquement, elles suggèrent deux perspectives différentes. A se placer davantage dans la première perspective qui est déjà la sienne, il nous semble que le R. P. eût gagné encore en sérénité lucide et ferme dans l'enseignement du dogme et en sympathie cordiale pour tous les lecteurs de bonne volonté.

Quelques détails : les p. 18 et 22 ne se contredisent-elles pas à propos du mérite unique du Christ? « Liturgie ecclésiale et cosmique » (p. 23-24), n'est-ce pas une formule purement verbale? N'eût-il pas été souhaitable de souligner davantage (p. 37) le rapport des sacrements à l'Incarnation dont ils découlent (p. 39)? A. Hayen, S. J.

G. Thils. — *Théologie des réalités terrestres*. II. *Théologie de l'histoire*. Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1949, 25 × 17 cm., 112 p.

Une théologie de l'histoire a sans doute pour objet l'histoire temporelle. Mais, entendons-nous bien. Il n'est pas question de savoir si, à travers le temps, la communauté des saints est en croissance. Il est certain que l'homme, de par son assomption dans la vie trinitaire, participe déjà à la vie supra-terrestre, supra-temporelle et transhistorique qui lui a été donnée par le Seigneur. Et cette vie peut croître mystérieusement (p. 34). Il n'est pas question, non plus, de chercher s'il existe une histoire religieuse qui fasse partie de l'histoire de l'humanité, ni d'interpréter théologiquement l'histoire qu'ont connu les différents peuples, ni de résoudre « au plan théologique les problèmes qui se sont posés au plan philosophique » (p. 35-36).

Mais, en s'attachant à l'histoire, telle que nous l'offrent les civilisations et l'humanité dans son ensemble, comme à un mouvement, il s'agit de savoir si la révélation chrétienne a quelque chose à nous apprendre au sujet du sens de cette histoire temporelle, si elle peut nous éclairer sur les deux pôles de ce mouvement : le point de départ et le point d'arrivée ; il s'agit de répondre à la question : « quel est le sens de l'histoire pour le christianisme? » (*Ibid.*).

Or, la vision des choses que nous dévoile la révélation comporte, en résumé, ceci : le chrétien admet l'existence d'un Dieu personnel, distinct du monde,

transcendant mais point pour cela séparé. Ce Dieu-Esprit, qui est essentiellement force et amour, se donne à l'homme et devient, en ceux qui le reçoivent, une source toujours jaillissante de vie éternelle (p. 63-64). Le premier résultat de cette venue de l'Esprit Saint dans l'homme est une transformation ontologique, non pas partielle mais totale. Dès lors, ce don d'En-haut appelle dans le baptisé « une mise au point créée, humaine », qui assure l'harmonie de la « nature » et de la « surnature ». Harmonie qui doit, elle aussi, affecter tout l'être. Et, comme le devenir de l'activité de l'homme compose son histoire, il est nécessaire de considérer l'Esprit dans son histoire (p. 66-67).

Peut-on aboutir de la sorte à une théologie qui soit coextensive à l'histoire? Oui, si la Révélation nous montre « un universalisme absolu des perspectives chrétiennes ». Et il en est bien ainsi : cet universalisme est affirmé par toute la théologie, la théologie biblique, la théologie patristique et médiévale. Il imprègne toute l'anthropologie chrétienne, comme il compose la liturgie catholique.

Tel est, en bref, le cheminement de la pensée de l'auteur. Pour apprécier comme il convient les mérites excellents de ce livre, il faudrait reprendre ici les discussions très pertinentes contre un certain eschatologisme, inspiré par une vue pessimiste des choses ou, pour user d'une expression de l'auteur, par un retour inavoué au « docétisme ». Qu'il nous suffise, par manière de conclusion, de reproduire ces quelques lignes éclairantes : « La révélation, croyons-nous, nous apprend qu'un « optimisme foncier, bien que tragique » peut nous animer ici-bas, pour notre vie et donc pour toutes les actions qui, sortant de nous, se traduisent en valeurs de civilisation et de culture. Optimisme que justifie la nature de Dieu, la grâce du Seigneur, la vertu des rites chrétiens, l'intercession des saints, la vigueur de l'Eglise-Mère, que sais-je? *Ecce vobiscum sum, omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi* » (p. 105).

F. Taymans, S. J.

G. Thils. — *Théologie et réalité sociale*. Tournai, Casterman, 1952, 21 × 15 cm., 298 p. Prix : 96 frs.

La *Théologie des réalités terrestres* manifestait les prolongements de l'Incarnation sur le plan des réalités visibles. Il était utile de montrer, de façon plus approfondie, ces mêmes prolongements sur le plan proprement social. C'est le but du présent ouvrage qui est une théologie de la société.

Après avoir insisté sur la nécessité et l'urgence du problème, après avoir établi le fondement premier d'une science théologique des sociétés humaines, lequel n'est autre que « l'anthropologie chrétienne intégrale » (p. 19), après avoir retracé un bref aperçu historique du problème, l'auteur prend pour point de départ de ses considérations sur la société, la vie même des personnes divines. C'est, à notre avis, le vrai centre de perspective, qui peut nous découvrir efficacement — nous avons essayé de le montrer dans *le Mystère Primordial*, — toute la profondeur du mystère humain.

Nous ne reprendrions pas cependant, sans réserves, la manière de voir de Guardini, auquel renvoie l'auteur et pour qui l'ordre social repose sur l'harmonieuse conciliation de deux aspects antinomiques de la personne : l'ouverture sur autrui et un « certain égocentrisme » (p. 74). S'il est bien vrai que la personne est douée de « consistance personnelle » — et celle-ci fait partie de son être même puisque la personne se définit comme être subsistant — ce n'est pourtant pas, à notre avis, par un mouvement égocentriste, marqué par une « certaine indépendance de jugements » par le « souci des droits individuels » (*ibid.*), que l'équilibre qu'elle cherche à maintenir en société peut être effectivement réalisé. Sa subsistance en fait, en même temps qu'un centre de rayonnement, un centre de convergence. Ouverte sur autrui, elle attire et retient sur elle le mouvement des autres. Que dans une société en laquelle le péché originel a fait irruption, ce souci de la défense personnelle soit non seulement légitime mais nécessaire, il ne suit pas que la société parfaite comporte, dans sa constitution intrinsèque, ce mouvement de résistance à autrui. On aurait tort, nous le pensons, d'essayer de justifier un tel mouvement à partir des personnes divines. Ce serait risquer de placer en Dieu un certain égoïsme que la charité divine exclut. A partir donc de la Sainte Trinité, qui leur sert d'idéal transcendant,

s'éclairent et s'accomplissent à travers tous nos mystères chrétiens le sens et le développement des sociétés humaines : le mystère de la création, celui de la Rédemption, qui implique le mystère du péché. Rédemption qui s'achève dans et par le Corps mystique. Rédemption en marche jusqu'à la fin des temps, jusqu'à la consommation des sociétés dans la Béatitude. C'est donc vraiment, comme l'annonçait l'introduction, une dogmatique de la société humaine qui nous est présentée ici. Et c'est assez dire l'importance de l'ouvrage, lequel est servi, très heureusement, par un sens théologique toujours en éveil, chez son auteur, et par une enquête positive bien menée, tant dans le domaine de l'histoire que dans celui des sources de la Révélation. F. Taymans, S. J.

J. Staudinger, S. J. — *L'homme moderne devant le problème de l'au-delà*. Mulhouse, Edit. Salvator; Tournai, Casterman, 1950, 20 × 13 cm., x-420 p. Prix : 75 frs belges.

C'est une tâche redoutable pour un théologien que d'écrire sur les fins dernières. Il n'est pas, dans toute la Révélation, de domaine où les pensées de Dieu soient aussi éloignées de celles de l'homme et la raisonnable sobriété qui est le lot de la théologie s'y voit confrontée avec des mystères qui la laissent interdite et s'accommoderaient mieux de l'intuition de l'artiste que de la froide précision de ses synthèses doctrinales. Le P. Staudinger qui écrit pour des laïcs cultivés a évité bien des écueils qui guettent le théologien, en s'attachant le plus possible à l'Ecriture, qu'il cite abondamment et en cherchant à accréditer auprès de ses lecteurs le mystère de l'au-delà à partir de l'expérience humaine la plus universelle et la plus commune.

Le livre commence par établir longuement l'existence de l'au-delà, précaution bien utile à une époque de matérialisme; il esquisse ensuite, par contraste, la vie d'ici-bas, sa brièveté et l'espérance qui la tend au delà d'elle-même; enfin, il envisage tour à tour les mystères de la mort, du jugement particulier, du ciel et de l'enfer. Un dernier chapitre traite de la prédestination selon la doctrine catholique, qui y est opposée selon ses lignes générales, abstraction faite de tout système, à la pensée de Luther et de Calvin.

Le livre est écrit avec cœur et conviction, non sans un certain lyrisme; peut-être l'auteur s'est-il parfois laissé entraîner aux artifices innocents de la rhétorique sacrée, lorsqu'il nous présente l'Enfer peuplé « peut-être par des millions et des millions d'hommes » (Qu'en savons-nous? Un seul damné pose le problème dans toute son acuité et la seule possibilité de l'Enfer suffit déjà bien à notre peine!). Peut-être aussi pourra-t-on reprocher à l'auteur, là où il parle du mystère du péché, de ne pas assez insister sur les conditions concrètes de sa gravité, en accord avec les données de la psychologie humaine. Par contre, ce dont il faut lui savoir gré, c'est d'avoir insisté à bon droit sur le risque tragique de notre liberté et mis en garde ses lecteurs contre un certain miséricordisme, erreur assez répandue et qui s'accorde aussi peu à la grandeur de l'amour divin qu'à la dignité de la condition humaine. G. Dejaifve, S. J.

Vlaams Werkgenootschap voor Theologie. — *Theologica*, Voordrachten en discussies, 1951-1952. Secrétariat de la Société, Reep 1, Gand, 1953, 24 × 16 cm., 82 p. Prix : 80 frs.

Cet annuaire est la première publication collective de l'association des théologiens de langue flamande, constituée en 1951 sous l'impulsion propondérante des professeurs du Grand Séminaire de Gand. Nous y trouvons les conférences tenues aux réunions de mars 1951 et d'avril 1952, suivies des échanges de vues auxquelles elles ont donné lieu. Sujets d'apologétique, de théologie morale, de théologie dogmatique, traités avec une haute compétence et un grand souci de rencontrer les questions posées par les prêtres engagés dans l'apostolat. Impossible de citer ici tous les travaux. Mentionnons, du R. P. J. H. Walgrave, O.P., *Geloofwaardigheid en Apologetica* : retour à la conception ancienne de la distinction entre *evidentia credibilitatis* et *evidentia veritatis*; intime connexion de cette conception ancienne avec une doctrine très ferme du caractère essentiellement surnaturel de l'acte de foi; conséquences pour l'apologétique : elle peut

se borner à montrer l'évidente *verisimilitudo* de la foi chrétienne : il n'en faut pas plus pour justifier rationnellement l'adhésion de foi, pour rendre l'objet de foi évidemment croyable. De M. J. Loncke : *Naar een meer theologische en religieuze uitbouw van het tractaat De Deo Uno*; du R. P. A. Snoeck, S. J., *Dieptepsychologie en Moraal*; du R. P. H. Schillebeeckx, O.P., *Religieuze inzet en het « Opus operatum » in de Sacramenten* : la *fides Ecclesiae* entre dans la constitution de l'*opus operatum* et intéresse la validité du sacrement. De M. le Chan. V. Heylen, *Pastorale behandeling van het onanisme.* La belle réussite de ce premier Annuaire fait souhaiter la publication rapide des conférences tenues aux réunions de 1953 et de 1954. L. Malevez, S. J.

Tolérance et communauté humaine. Chrétiens dans un monde divisé, par R. Aubert, L. Bouyer, L. Cerfaux, etc. Coll. Cahiers de l'actualité religieuse. Paris-Tournai, Casterman, 1952, 21 × 15 cm., 246 p.

Recueil des conférences tenues à la Sarte à Huy en octobre 1951, par un groupe de théologiens, autour du thème de la tolérance civile en matière religieuse. Quelques titres : de M. A. Molitor, *Le pluralisme politique et social, problèmes contemporains*; du R. P. J. Masson, *Le pluralisme religieux, situations et positions*; de M. L. Cerfaux, *La situation du chrétien dans le monde d'après le Nouveau Testament*; de M. R. Aubert, *L'enseignement du magistère ecclésiastique au XIX^e^ siècle sur le libéralisme*; de M. A. Dondeyne, *Tolérance et collaboration comme données philosophiques assumées par la foi*; du R. P. B. Olivier, *Les « Droits » de la conscience*; du R. P. M. J. Congar, *Les conditions théologiques d'un pluralisme*; du R. P. H.-D. Robert, les conclusions générales : *le Chrétien dans un monde divisé.* Tous ces noms suffisent à garantir la haute qualité des études ici offertes. Mais, au cœur du débat, il faut placer la conférence du R. P. Léonard, *Liberté de la foi et tolérance civile.* C'est, nous semble-t-il, un effort pour dépasser la formulation de la doctrine, assez classique depuis quelque quatre-vingts ans, en termes de thèse et d'hypothèse. Les documents pontificaux du XIX^e^ siècle ont condamné, nous dit-on, « surtout une apologie de la liberté et des libertés qui apparaît comme découlant d'une conception *naturaliste* de l'homme » (M. R. Aubert, p. 81) ; ils n'ont pas voulu dresser un obstacle infranchissable à l'élaboration de toute théologie positive de la liberté. C'est cette élaboration qu'on tente ici. La méthode : raison théologique analysant les implications de la doctrine catholique de la foi. Le résultat : la liberté religieuse n'est pas un moindre mal enduré par tolérance, ou comme un bien relatif, aussi longtemps que l'on vit dans l'état d'hypothèse; mais elle est un principe permanent, par-dessus toutes les contingences politiques, simple mise en valeur de la structure de la foi, de son enracinement dans la liberté et de sa transcendance surnaturelle. Impossible ici de nous étendre davantage sur le sens concret de cette conclusion, ni sur les très sérieuses raisons dont on l'appuie. Mais ces raisons sont-elles vraiment décisives? Un doute nous reste. Le P. Léonard reconnaît que l'Etat doit servir Dieu, s'inspirer de sa loi, faire pénétrer l'esprit de l'Evangile dans sa propre législation, dans ses actes juridiques; il ne nie pas, il proclame au contraire l'obligation pour l'Etat de faire à l'Eglise une situation *spirituellement* privilégiée, par exemple par l'adoption d'une législation intimement conformée aux principes de la morale chrétienne du mariage et de la famille... Mais dès lors la question vient à l'esprit : si l'Etat ne peut servir Dieu sans apporter aux préceptes de la *morale* chrétienne l'appui de ses propres moyens et de son pouvoir coercitif, pouvons-nous dire qu'il servira Dieu sans apporter à la *foi* chrétienne le même appui? La morale chrétienne se fonde sur la foi, et en est une expression. Dès là qu'on exige de l'Etat, comme il le faut, qu'il condamne et poursuive les mœurs non-chrétiennes, ne pose-t-on pas aussi en principe qu'il doit poursuivre aussi l'impiété? Nous ne prétendons pas trancher la question, nous signalons seulement l'incertitude dans laquelle nous laisse le présent essai. Sur ce sujet difficile, le lecteur trouvera quelques remarques éclairantes — mais pas décisives, elles non plus — dans quelques pages du R. P. R. Rouquette, *Le problème du pluralisme religieux,* publiées dans *L'Eglise et la liberté* (Se-

maine des Intellectuels catholiques, 4 au 10 mai 1952), Paris, 1952, pp. 211-224.
L. Malevez, S. J.

THEOLOGIE POSITIVE

Clément d'Alexandrie. — *Les stromates. Stromate II.* Intr. et notes de P. Th. Camelot, O.P. Texte grec et trad. de Cl. Mondésert, S. J. Coll. Sources chrétiennes, 38. Paris, Edit. du Cerf, 1954, 20 × 13 cm., 146 p.

La parution antérieure dans la collection *Sources chrétiennes* du Protreptique et du premier Stromate de Clément d'Alexandrie, autorise les éditeurs du deuxième Stromate, les PP. Camelot, O.P. et Mondésert, S. J., à restreindre considérablement leur Introduction. Celle-ci consiste en une courte analyse du contenu du livre afin de guider le lecteur dans la suite des idées, qui est souvent fort lâche et coupée de digressions ; et surtout deux courtes études, sur les sujets principaux traités dans le deuxième Stromate : la théologie de la foi et les vertus du gnostique. Il ne s'agit d'ailleurs que de simples rappels plutôt que d'études neuves. Le P. Camelot lui-même, à qui est due l'introduction, a déjà écrit sur *Foi et gnose* (1944) et plus récemment, M. Völker, dans un ouvrage de premier ordre, *Der wahre Gnostiker nach Klemens von Alexandrien* (1952) (cfr *N.R.Th.*, 1954, p. 545-547) a traité très au long et au large ces questions. L'intérêt des pages du P. Camelot réside plutôt, nous semble-t-il, en ce qu'il a centré son exposé sur le deuxième Stromate lui-même et de ce chef, en facilitera la compréhension par le lecteur. Comme pour le premier Stromate, le P. Mondésert, qui s'est chargé de l'édition du texte, s'appuie sur l'édition de Stählin, mais se libère parfois des leçons reçues par lui. La version française est d'autant plus méritoire que les obscurités du texte ne manquent pas, et que c'est la première traduction, en tout cas la première sérieuse, que nous possédons en notre langue. Rappelons à ce sujet que la collection *Sources chrétiennes* est la *seule* collection de traductions françaises des Pères vraiment moderne que nous possédions actuellement. Ch. Martin, S. J.

Albertus Magnus. — *Opera omnia.* T. XIX : *Postilla super Isaiam, super Ieremiam et Ezechielem fragmenta.* Ed. F. Siepmann & H. Ostlender. Munster, Aschendorff, 1952, 33 × 25 cm., XXVI-686 p. Prix : 133,50 marks.

Un an à peine après la parution du premier volume de la nouvelle édition critique des *Opera omnia* d'Albert le Grand, un nouveau tome voyait le jour, et d'une masse plus imposante encore. Celui d'alors présentait une œuvre de morale inédite d'une grande importance doctrinale, le *De bono* (cfr *N.R.Th.*, LXXV, 1953, 317-318). Celui-ci est également consacré presque exclusivement à un inédit, d'une originalité moindre quant aux idées mais dont l'intérêt exégétique est réel, la *Postilla in Isaiam.* Cette énorme compilation exégétique occupe la presque totalité du volume (p. 1-632). Ce n'est qu'à titre accessoire et complémentaire qu'on y a joint les deux maigres fragments conservés, et sans doute fort peu représentatifs, de deux autres commentaires scripturaires d'Albert le Grand : l'un de la *Postilla super Ieremiam* (p. 633-637) et l'autre, de la *Postilla super Ezechielem* (p. 638-639) déjà publiés respectivement par G. Meersseman, O.P. et P. Heusden-H. Ostlender. Ces trois textes se rejoignent par leur commune pauvreté de tradition manuscrite. La *Postilla super Isaiam* n'est conservée que par deux manuscrits : Berlin, Staatsbibliothek, lat. fol. 809, écrit en 1452, et Leipzig, Universitätsbibliothek, 500, du XIII^e^-XIV^e^ siècle, base très réduite, et d'autant plus délicate à manier, qu'aucun des deux témoins ne paraît présenter une tradition susceptible de l'emporter sur l'autre. Quant à la *Postilla super Ieremiam,* l'unique fragment qui nous permette de nous en faire une idée concrète est celui du manuscrit 103/129 (XV^e^ siècle) de la Bibliothèque de Bruges, et enfin, le seul fragment de la *Postilla super Ezechielem* provient lui aussi d'un unique manuscrit, le numéro 235 I

(début du XIV[e] siècle) de la Bibliothèque archiépiscopale de Cologne. Malgré cette pénurie de tradition directe manuscrite, l'attribution à Albert le Grand de ces trois ouvrages peut être considérée comme garantie par les diverses attestations soit de catalogues soit d'auteurs médiévaux. Outre que la *Postilla super Isaiam* mérite bien son nom par la succession des petites notes accrochées pour ainsi dire à chacun des versets et membres de verset du texte biblique, nous donnant ainsi un exemple typique de ce genre d'explication exégétique, son intérêt réside en grande partie dans le texte de ses citations bibliques qui sont extrêmement abondantes, surtout pour l'Ancien Testament, et encore de ses citations patristiques. Parmi celles-ci, nous ne pouvons nous empêcher de confier à la sagacité de nos lecteurs la suivante, assez curieusement mise sur le compte de Papias (p. 631, l. 31) : « *Et in carrucis.* Carruca, ut dicit Papias, nobilium vehiculum est, et ideo nomen a caro accepit » dont l'origine n'a pu être rétablie jusqu'à présent par les éditeurs. Inutile de dire, enfin, que l'édition a été conduite avec tout le soin et la rigueur critique qu'on est en droit d'attendre d'un organisme scientifique tel que l'Albertus-Magnus Institut de Cologne.

Ch. Martin, S. J.

Ioannis a Sancto Thoma. — *Cursus Theologicus.* Tomus IV. Fasciculi I-III. Opera et studio monachorum quorumdam Solesmensium O.S.B. editus. Paris-Tournai-Rome, Desclée et C[ie], 1953, 33 × 25 cm., XII, 441-935 p.

Ce gros fascicule forme avec le fascicule paru en 1946 et dont la revue a rendu compte (cfr *N.R.Th.*, 1947, p. 882) le tome IV de la nouvelle édition du *Cursus theologicus* de Jean de S. Thomas, entreprise par les Pères bénédictins de Solesmes. Le fascicule paru en 1946 contenait le *Tractatus de sacro Trinitatis mysterio* (questions 27 à 43 de la *Prima Primae*), et le *Tractatus de Creatione* (questions 44 à 49), le fascicule actuel achève cette partie par la publication du *Tractatus de Angelis* (questions 50 à 64, complété par les questions 106-107 : *De illuminatione et locutione angelorum*), et par celle d'une œuvre qui ne fut éditée pour la première fois que dans la seconde édition des *Opera omnia,* celle de Lyon, en 1663, soit une vingtaine d'années après la mort de Jean de S. Thomas : le *De opere sex dierum.* L'édition de Solesmes la reproduit maintenant à la fin du commentaire de la *Prima primae,* comme questions 65 à 74. Il n'apparaît pas clairement pourquoi Jean de Saint-Thomas laissa de côté cette œuvre dans l'édition lyonnaise de 1642, qu'il supervisa encore. Peut-être jugeait-il un tel ouvrage, d'allure exégétique, moins à sa place dans un commentaire théologique? Quoi qu'il en soit, les caractères internes de composition de ce traité ne permettent pas de mettre en doute son authenticité et aucun éditeur postérieur ne le fit, pas même Combefis, qui pourtant n'était pas tendre à l'égard de l'édition de 1663. Vu ces circonstances, les éditeurs de Solesmes ont estimé devoir le reproduire mais sans le rattacher explicitement au commentaire de S. Thomas et pour mieux marquer la nuance, l'ont imprimé en caractères plus petits. L'importance théologique du commentaire de Jean de S. Thomas est suffisamment connue pour que nous ayions à la souligner encore. Un dernier détail, d'ordre pratique : La division du tome IV en *trois* fascicules annoncée sur la couverture extérieure du présent fascicule peut prêter à confusion, puisque, en réalité ce tome n'a paru qu'en deux fois. Mieux vaudra-t-il donc sans doute, à l'avenir, n'en jamais tenir compte. Il est aussi regrettable que le millésime donné sur la couverture extérieure du présent fascicule, MCMXLVI, se mue sur la page de titre intérieure en « 1953 ». Cela aussi ne pourra que provoquer le manque d'uniformité et le trouble dans les citations.

Ch. Martin, S. J.

Béraud de Saint-Maurice. — *Jean Duns Scot. Un docteur des temps nouveaux.* Préface de L. Seiller, O.F.M. 2[e] édit., Paris, Lecoffre; Rennes, Libr. Saint-Yves, 1953, 19 × 12 cm., XXXII-330 p. Prix : 450 frs.

Nous ne connaissons pas de meilleure introduction à Duns Scot. Ecrit dans une langue agréable, très vivante, ce livre respire un ardent amour pour le

Docteur subtil et marial, un attachement fervent à la plus exigeante orthodoxie et à l'universalité de l'Eglise dont le catholicisme même exige le « pluralisme » des théologiens et des théologies. L'auteur ne reproche pas aux thomistes leur attachement à saint Thomas, mais l'exclusivisme dans lequel s'enferment, hélas, beaucoup d'entre eux. L'ouvrage commence par situer Scot dans l'histoire de l'Eglise, puis il présente la vraie physionomie de l'homme, du philosophe, du théologien de l'Immaculée Conception et de la Primauté et de la Royauté du Christ, pour esquisser en conclusion la mission qui le rend plus actuel que jamais. Nous avons lu ce livre avec trop de plaisir pour ne pas remercier l'auteur par deux critiques. Le ton souvent lyrique, voire épique du panégyriste fatigue : Duns Scot est assez grand pour n'avoir pas besoin de si fervents éloges. Le mélange de l'histoire et de la légende, d'autre part, a son charme, mais il déçoit un peu le lecteur désireux d'une connaissance aussi objective que possible de la vie du grand Docteur franciscain. A. Hayen, S. J.

J. F. Fahey. — *The Eucharistic Teaching of Ratramn of Corbie.* Coll. Pontificia Facultas Theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum. Dissertationes ad Lauream, 22. Mundelein, Saint Mary of the Lake Seminary, 1951, 23 × 15 cm., x-176 p.

Une étude sur la doctrine eucharistique de Ratramne de Corbie garde toujours son utilité si l'on en juge par la variété des appréciations portées sur son compte et particulièrement sur son orthodoxie. Entre la condamnation radicale de Geiselmann, décrétée en 1926, et l'acquittement de Gliozzo prononcé en 1945, il y a place pour toute la gamme des nuances et les auteurs ne se sont pas fait faute de l'utiliser. L'intérêt de la dissertation de Fahey est d'avoir essayé de faire comprendre l'arrière-plan de la pensée de Ratramne et par le fait même d'arriver à mieux préciser son intention et mieux nuancer le sens de ses expressions. Aussi son verdict est tout en modération. On pourrait, nous semble-t-il, résumer ses conclusions comme suit : 1° Du point de vue littéraire Paschase Radbert et Ratramne ont composé leurs traités en opposition l'un de l'autre. C'est donc aussi dans cette ambiance polémique qu'il faut comprendre et analyser le *De corpore et sanguine* de Ratramne. 2° Dans ce traité le moine de Corbie ne nie pas la présence réelle, sur laquelle ne portait pas le débat, mais il s'oppose par sa distinction augustinienne d'une présence *in figura* ou *in veritate* aux exagérations d'un ultra-réalisme qui ferait *voir* le Christ présent dans l'Eucharistie et non pas simplement saisir par la foi. 3° Il est vrai que Ratramne ira plus loin, car il nie que le corps du Christ présent dans l'Eucharistie soit identiquement celui qui est né de la Vierge, a souffert et est mort sur la croix. Pourquoi cette négation, et comment la concilier avec l'affirmation précédente du corps du Christ *réellement* présent? Pourquoi? Parce que sur ce point aussi, Ratramne voulait s'opposer à un ultra-réalisme qui n'aurait pas voulu tenir compte des conditions nouvelles du corps du Christ dans l'Eucharistie tant par suite de son mode de présence que de ses relations avec l'ordre surnaturel, et en particulier l'Eglise et le corps mystique. Comment la concilier avec l'affirmation d'un corps du Christ *réellement* présent? C'est ici qu'il faut faire remarquer combien Ratramne, et bien d'autres de ses contemporains carolingiens, fidèles disciples de saint Augustin, utilisent sa distinction entre *sacramentum* et *res* dans une ambiance philosophique qui rapproche ces notions du *phaenomenon* et de l'*Idée* platoniciens. La présence eucharistique du Christ serait en quelque sorte *ad modum Ideae,* qui d'une part n'est pas réductible à une présence *purement* symbolique sans que d'autre part elle coïncide non plus avec une présence réelle matérielle. Certes, resterait à savoir la valeur de telles distinctions en bonnes philosophie et théologie. Mais cela c'est une autre question. Ce qui importe ici, c'est de comprendre Ratramne, de remettre sa pensée dans son cadre historique et philosophique, de le rejoindre dans la ligne d'une tradition augustinienne dûment établie. M. Fahey acquitte donc Ratramne sur le chef de la présence réelle, et il l'excuse au moins sur celui de la distinction réelle du corps présent. Et si l'accusé quitte le tribunal, lavé au moins moralement, c'est parce qu'une justice bienveillante n'a rendu son arrêt qu'après avoir pesé longuement chacun de ses attendus. Ch. Martin, S. J.

A. M. Landgraf. — *Dogmengeschichte der Frühscholastik.* 2er Teil. *Die Lehre von Christus.* Band I-II. Ratisbonne, Pustet, 1953-54, 24 × 17 cm., 378 et 392 p.

Les troisième et quatrième volumes de la *Dogmengeschichte der Frühscholastik* de Mgr Landgraf traitent de questions christologiques. Composés selon la même méthode que les deux volumes précédents (cfr *N.R.Th.*, 1953, p. 988), ils accueillent respectivement douze et huit articles, partie édités et partie inédits. La variété et l'importance des sujets montrent jusqu'à quel point déjà la scolastique avait pris conscience dès les XIe et XIIe siècles du rôle d'approfondissement et de systématisation des données révélées départi aux sciences théologiques. Dans le premier volume on trouve traitées les questions suivantes : de l'union hypostatique (V) ; de la mortalité et de l'impeccabilité du Christ (X et XII) ; peut-on Le tenir pour une créature? (IX) ; prit-Il un corps, *mediante anima?* (VIII) ; resta-t-Il homme durant son séjour au tombeau? (XI). Tous ces articles, qui étudient les sentences des principaux représentants de la scolastique naissante (XIe et XIIe siècles), avaient déjà été publiés par Mgr Landgraf en diverses revues. Dans leur réédition actuelle ils ont été mis au point principalement en ce qui concerne leur bibliographie. Parmi les chapitres nouveaux deux seulement traitent de questions spécifiquement christologiques. Le premier (VI) s'applique à déterminer la pensée personnelle du Lombard concernant le mode d'union du Christ au Verbe. Dans son troisième Livre des Sentences, celui-ci propose trois théories : celle de l'*Assumptus,* celle du *Subsistens,* et celle de l'*Habitus,* mais on ne voit pas très bien celle à laquelle il adhère. L'article tend à établir par l'examen des témoignages que, pas plus que les critiques modernes, les commentateurs médiévaux du Lombard ne furent d'accord sur la pensée personnelle du Maître bien qu'il n'en manquât pas pour lui endosser la troisième opinion, assurément la moins recommandable. La seconde de ces questions (VII) est celle de la communication des idiomes et de son application dans la scolastique de la même époque, où l'on constate que les principes en étaient déjà fermement établis. Mgr Landgraf a ajouté en tête de son volume, en guise d'Introduction et de premiers chapitres (I-IV) des considérations générales sur la science théologique à cette époque, science qui est loin de n'être pétrie que de dialectique mais baigne aussi dans le grand courant de la vie de l'Eglise et principalement de sa piété (I) ; loin aussi d'être insensible à l'art (II) ; très en contact avec la liturgie (III) ; et, sans exclure la philosophie, réservée vis-à-vis d'elle, en particulier d'Aristote, auquel elle refuse encore cette prérogative d'*auctoritas* qu'elle lui concèdera plus tard (IV). Des huit contributions du deuxième volume, six ont déjà été publiées : sur la position de la *Frühscholastik* vis-à-vis de l'Adoptianisme (I) ; le culte rendu par le Christ en sa nature humaine (III) ; son mérite (IV) ; sa médiation (VI) ; la distinction entre suffisance et efficience de la Rédemption (VII) ; et enfin : textes sur l'Assomption de la Sainte Vierge (VIII). Deux études sont neuves. Dans la première, très longue (p. 44-131) sur la science de l'âme du Christ, problème qui a été de tous les temps, la scolastique a surtout appris à distinguer cette science de l'âme humaine de la science incréée du Verbe. Mais les avis diffèrent facilement au sujet des rapports, ressemblances et différences de ces deux sciences. La seconde contribution inédite (p. 254-287) se rapporte à l'axiome de saint Augustin : *Non alium modum possibilem Deo defuisse, cuius potestati cuncta aequaliter subiacent, sed sanandae nostrae miseriae convenientiorem modum alium non fuisse nec esse oportuisse.* Mgr Landgraf réexamine, après J. Rivière et sur une base de textes élargie, l'interprétation et l'usage que font les auteurs de la *Frühscholastik* de cette sentence relative au plan divin de la Rédemption. L'enquête montre qu'ils tendaient déjà, en particulier pour des raisons d'ordre psychologique, à la position devenue classique plus tard que le genre humain aurait pu être *libéré* d'une autre manière, mais non *racheté* : Une *satisfaction* eut été impossible autrement. Comme dans ses précédents volumes Mgr Landgraf fait parler les auteurs médiévaux eux-mêmes et accumule leurs citations. Dans ce genre de recherches et d'exposé l'auteur est passé maître grâce à ses connaissances extrêmement vastes des sources théologiques du moyen âge, non seulement imprimées mais manuscrites, ce qui ajoute à ses études une grosse valeur documentaire. Ch. Martin, S. J.

J. Fabri. — *Malleus in haeresim lutheranam (1524)*. Hrsg. v. A. Naegele u. Fr. Heyer. Halbband II. Coll. Corpus Catholicorum, 25/26. Munster, Aschendorff, 1952, 25 × 18 cm., XII-568 p. Prix : 35 marks.

Le *Malleus in haeresim lutheranam* que publia en 1522 à Rome pour la première fois le vicaire général de l'évêché de Constance et futur archevêque de Vienne Jean Fabri (1478-1541) en réponse aux attaques de Luther contre le pouvoir pontifical, et en particulier le magistère, est un des ouvrages les plus marquants de la riposte catholique et c'est à bon droit qu'il a trouvé place dans le *Corpus catholicorum*. Œuvre très vaste (deux gros fascicules doubles de la collection) elle dénote chez son auteur une érudition et une connaissance exceptionnelles des écrivains de l'antiquité, païens et chrétiens, et aussi du moyen âge et la Renaissance. Fabri était d'ailleurs lui-même un humaniste distingué, que le rayonnement érasmien n'avait pas laissé insensible. Plus encore donc peut-être que l'argumentation antiluthérienne, c'est cette richesse de tradition qui fait à nos yeux l'intérêt de l'ouvrage. On devine que le commentaire d'un tel écrit polémique, farci de citations d'auteurs classiques, de Pères de l'Eglise, d'extraits de lois ecclésiastiques et de décisions canoniques, de lettres pontificales, d'allusions à des événements passés ou contemporains, réclamait un éditeur à l'esprit particulièrement éveillé, habitué aux recherches patientes, et d'une sagacité peu commune dans l'établissement des références et du commentaire explicatif. M. Naegele avait le tempérament et les qualités requises pour cette tâche. La première partie de son édition, parue en 1941, reproduisait l'Introduction et les quatre premiers traités de l'ouvrage, et bien que le texte choisi ne fut pas celui de l'édition princeps, mais celui de la troisième, lancée à Cologne en 1524, elle reçut un accueil favorable. La seconde partie (traités V à XI) était virtuellement imprimée quand les destructions de la guerre vinrent tout remettre en question. M. Naegele lui-même mourut en 1947. Son œuvre paraît aujourd'hui grâce aux soins de M. Fr. Heyer, qui a même dû reconstituer à nouveaux frais certaines parties de l'impression. M. Heyer a poussé plus loin encore sa tâche ; il a pu corriger et compléter les notes et le commentaire, en tenant compte aussi de l'édition princeps. Tout ce travail de revision, complété par l'Introduction générale et les Tables, qui s'annoncent très abondantes, vu la nature de l'ouvrage, constituera un fascicule supplémentaire, aujourd'hui en voie d'achèvement. Alors se trouvera parfaitement au point l'édition incontestablement la plus représentative du *Corpus catholicorum* qui soit parue à ce jour.

Ch. Martin, S. J.

M. Roca. — *Documentos inéditos en torno a Miguel Bayo (1560-1582)*. Tirage à part du numéro 1 de Anthologica Annua. Rome, Iglesia Nacional Española, 1953, 23 × 17 cm., 176 p.

Ces documents, en grande partie inédits, ont été puisés aux Archives historiques nationales de Madrid, aux Archives de Simancas, aux fonds de deux Bibliothèques romaines, l'Angelica et la Valliceliana. Signalons des échanges de lettres entre Granvelle et son vicaire général Maximilien Morillon et une longue réponse à une apologie de Baius (pp. 383-402) ; il s'agirait, selon l'éditeur, de l'apologie adressée par Baius lui-même, en mars 1569, au cardinal Simonetta ; quant à la réponse ici publiée, elle pourrait bien être de Josse de Ravestein (Tiletanus), et comme celui-ci mourut en février 1570, il faudrait la dater, elle aussi, de 1569. D'autres lettres de divers. La présente édition et la transcription des textes ont été l'objet de l'examen attentif de M. E. Van Eijl, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. 48, 1953, pp. 889-891 ; fautes nombreuses, jugement assez sévère, dont il est à espérer que l'éditeur fera son profit pour la nouvelle série de *Baiana* qu'il annonce dans son introduction. Dans les documents ici édités, le théologien s'intéressera surtout aux deux censures de l'Université d'Alcala (en 1565, cfr pp. 322 suiv. ; en 1567, cfr pp. 349 suiv.) et plus encore, aux censures de Salamanque (1565, cfr pp. 329 suiv.), ces dernières se distinguant par un certain souci de se motiver et par une plus

grande modération. L'éditeur annonce également une monographie qui traiterait de l'influence exercée par ces censures sur la Bulle « *Ex omnibus afflictionibus* » ; si cette influence peut être établie, on pourra chercher en elles un peu de lumière sur la qualification individuelle des propositions que la dite Bulle s'est bornée à condamner *respective*. L. Malevez, S. J.

ORIENT CHRETIEN

Théologie et histoire

Ch. DE CLERCQ. — *Histoire des conciles d'après les documents originaux*. Tome XI. Conciles des orientaux catholiques. Deuxième partie : *De 1850 à 1949*. Paris, Letouzey, 1952, 25 × 16 cm., p. 497-1172.

Avec ce demi-volume s'achève la section de l'*Histoire des Conciles* consacrée aux conciles des orientaux catholiques. Il est dû comme le précédent à M. l'abbé Ch. de Clercq, et refait l'histoire du dernier siècle, de 1850 à 1949 exactement.

Ce siècle est marqué par un essor lent mais très réel des Eglises orientales unies à Rome. Le nombre des fidèles s'accroît notablement, toutes proportions gardées évidemment ; les diocèses se multiplient ; aussi partout se manifestent les signes d'une concentration et d'une systématisation ecclésiastique plus prononcées : en Arménie, la fusion du patriarcat de Cilicie avec la Province ecclésiastique de Constantinople (1867) ; en Transylvanie, la formation de la Province ecclésiastique roumaine (1850-1882) ; chez les coptes, après plusieurs essais malheureux de rapprochement avec l'Eglise copte monophysite et l'instauration progressive d'évêques unis, l'établissement définitif du patriarcat d'Alexandrie (1895) ; on peut aussi mentionner, au vingtième siècle, la nouvelle ramification constituée par les quelque cinquante mille italo-albanais de rite byzantin établis en Sicile, Calabre et à l'abbaye de Grottaferrata et dotée d'une hiérarchie distincte (1919) ; et enfin, plus récemment encore l'érection, en 1923, en province ecclésiastique indépendante, des Malabares, et en 1932, des Malankarésiens.

Des conciles, réformateurs ou organisateurs, ont dans presque tous les cas préparé ou suivi ces transformations. Une de leurs tâches les plus essentielles, et peut-être la plus délicate, a été de mettre sur pied une législation relative aux élections et attributions respectives des évêques et des patriarches et de les bien accorder aux vues de plus en plus centralisatrices de Rome. On sait à combien de contestations et même de schismes, ces questions avaient donné lieu dans le passé. Pour qui compare le point de départ de 1850 et celui d'arrivée de 1949, le progrès dans le sens de la pacification et de la stabilité a été considérable.

La formation intellectuelle et ascétique des séminaristes, le statut et l'état tant spirituel que matériel du clergé et des religieux, ont été très souvent aussi l'objet de la législation ainsi que le problème, très délicat, de la participation active des laïques à l'organisation des Eglises. La morale, le droit ecclésiastique, et la liturgie, celle-ci surtout dans le domaine sacramentaire, ont donné lieu, enfin, à un fouillis de décisions conciliaires. Pour mieux y voir clair, le dernier chapitre : *Un siècle d'organisation ecclésiastique orientale,* groupe et compare, selon l'ordre des matières, les décisions prises : patriarches, évêques, clergé diocésain, religieux, sacrements, jeûnes et fêtes. Il montre que la variété règne encore dans les différentes Eglises orientales, mais avec une tendance très nette aussi vers l'uniformisation, ce qui certainement facilitera, à la longue, l'établissement d'un droit canon commun pour les Eglises orientales.

La documentation n'a pas manqué à l'auteur pour mener à bien son exposé. Des recueils comme celui de de Martinis, repris par la continuation du Mansi (tomes XL, XLVI), certains volumes des *Fontes* pour la codification du droit des Eglises orientales unies lui ont fourni la part principale. Pourtant un appendice publie le texte inédit de trois conciles du siècle dernier, ceux des conciles syriens de Charfeh (1853-1854) et d'Alep (1866), ainsi que celui des maronites tenu à Bekorki en 1856. L'auteur a largement utilisé ces nouvelles sources pour l'établissement de son histoire. Ch. Martin, S. J.

A. DE ESCOBAR, O.S.B. — *Tractatus polemico-theologicus de graecis errantibus.* Editio princeps, intr. E. Candal, S. I. Coll. Concilium Florentinum. Documenta et scriptores, vol. IV, fasc. 1 (series B). Madrid, Consejo superior de investigaciones cientificas; Rome, Pont. Inst. Orient. Stud., 1952, 29 × 24 cm., CXXVI-112 p.

Depuis 1940 l'Institut pontifical oriental de Rome a commencé la publication d'une importante documentation relative au concile de Florence. Cette entreprise se justifie sans peine : le concile général de 1439 a joué un rôle capital dans les rapports entre l'Orient et l'Occident au XV^e^ siècle et par surcroît notre information à son sujet est lacuneuse, dispersée et mal éditée. Les deux séries de textes que comptera le *Concilium Florentinum*, les *Documenta* (Lettres pontificales, Actes, protocoles, diaires, discours, etc.) et *Scriptores* (ouvrages composés à l'occasion du Concile) rempliront neuf volumes grand-quarto, dont un bon tiers a déjà paru : Le *Tractatus polemico-theologicus de Graecis errantibus* d'André de Escobar, édité ici pour la première fois, se range dans la série des *Scriptores*. Ce théologien, espagnol d'origine, d'où son nom aussi de *Andreas Hispanus*, bénédictin, qui fut successivement évêque de Cività (aujourd'hui Terranova-Tempio) en Sardaigne, puis d'Ajaccio, et enfin évêque titulaire de Mégare et pénitencier à Rome, prit part aux trois conciles de Constance, Bâle et Florence, se fit remarquer aux deux premiers par son attitude favorable aux théories conciliaires, mais se retira cependant du concile de Bâle avant la fin de celui-ci pour s'attacher définitivement à Eugène IV, dont il défendit énergiquement les droits par la suite, en particulier contre les Grecs. Le *Tractatus de Graecis errantibus*, parfois aussi dénommé *Contra quinquaginta errores graecorum*, fut composé après cette sécession du camp des conciliaristes et montre clairement le renversement de position de l'auteur. Lentement mûri et préparé, il fut achevé vers la fin de 1437 à Bologne. Le polémiste s'appuie sur plusieurs théologiens occidentaux, principalement saint Thomas, et reprend les thèmes agités dans les controverses avec les Grecs : procession du Saint-Esprit *ex Patre et Filio*, primat du pontife romain, controverse des azymes, existence du purgatoire. Un de ses mérites est de promouvoir très nettement, au sujet des azymes, la *tolérance* mutuelle que se doivent Latins et Grecs, dans cette question qui n'est que liturgique, disciplinaire et traditionnelle et ne préjuge pas de la vérité dogmatique. Cette position, qui marque un net progrès par rapport au deuxième concile de Lyon, et des théologiens qui le suivirent, sera reprise par après au Concile de Florence. André d'Escobar n'est donc pas dépourvu d'originalité et son œuvre manifeste, malgré ses lacunes et quelques faiblesses, une pensée personnelle et de solides qualités de théologien. L'étude du P. Candal se partage ainsi très nettement en deux parties de grandeur égale : l'Introduction qui est en réalité une monographie approfondie sur André de Escobar, sa vie et son œuvre, le *Tractatus de Graecis errantibus* en particulier; et l'édition du texte, faite d'après les trois manuscrits de la Bibliothèque Vaticane qui seuls nous l'ont conservé. L'un de ces manuscrits, le *Vatic. lat. 4067* a la valeur d'un autographe en ce sens qu'il a été revu, corrigé, complété par deux fois de la main d'André de Escobar lui-même. L'édition critique repose donc sur une base plus que satisfaisante. Ceux qui s'intéressent aux relations de la théologie et des Eglises orientales avec celles d'Occident, apprécieront certainement à sa valeur la publication de cette nouvelle source, et d'une façon générale le *Corpus* du *Concilium Florentinum* qui vient très heureusement combler une des rares et des plus regrettables lacunes qui subsistaient encore dans la série des éditions critiques des grandes assemblées conciliaires. Ch. Martin, S. J.

L. KÜPPERS. — *Göttliche Ikone. Vom Kultbild der Ostkirche.* Dusseldorf, Bastion-Verlag, 1949, 30 × 21 cm., 84 p., 17 reprod. Prix : 12,80 marks.

L. OUSPENSKY et W. LOSSKY. — *Der Sinn der Ikonen.* Berne, Urs Graf-Verlag, 1952, 32 × 24 cm., 222 p. Prix : 58,25 frs.

A. HACKEL. — *Les icones dans l'Eglise d'Orient.* Avec une introduc-

tion de Daniel-Rops. Trad. de Th. Belpaire, O.S.B. Fribourg-en-Br., Herder; Edition de Chevetogne, 1952, 22 × 17 cm., 32 p., 16 hors-textes.

Ces trois ouvrages sur les icones se ressemblent par bien des côtés, mais plus particulièrement par leur but et leur méthode. Tous trois veulent nous faire savoir ce que sont les icones, et leur nature si spéciale; tous trois aussi, s'appuyant sur cette notion fondamentale, proposent à notre attention un certain nombre d'icones, qu'ils étudient et analysent soit individuellement, soit en les groupant selon leurs types respectifs.

L'icone (qui du point de vue technique est une peinture sur bois) n'est pas une production artistique comme une autre. Plus qu'œuvre d'art, elle est œuvre *religieuse* : religieuse dans son intention, dans sa composition, dans sa destination (par exemple garnir l'iconostase). Nos trois auteurs sont unanimes sur ce point fondamental. Œuvre matérielle, elle est pourtant destinée à évoquer une réalité spirituelle cachée et mystérieuse, elle est la figuration matérialisée, mais par une matière et selon des lois de composition elles-mêmes sublimisées, de la réalité surnaturelle de Dieu et des saints : un point de rencontre pour ainsi dire de deux mondes, céleste et terrestre. Aussi sa composition est quasi une tâche d'Eglise. Le peintre qui la compose (presque toujours un moine) reçoit son obédience de l'autorité religieuse, il compose son tableau selon ses intentions et selon des canons ou règles de composition consignées et imposées par une tradition sévère et qui, tout entière, tend à la sublimation du sujet. Ce n'est qu'à l'intérieur de ces limitations que peut s'exprimer son inspiration personnelle et celle-ci ne peut être que celle d'un sens religieux aiguisé par la prière, la contemplation, le jeûne, bref, une vie intérieure intense. Achevée, l'icone est remise à l'autorité religieuse, qui la bénit et l'oint, et lui infuse, par cette consécration, son efficacité surnaturelle. De là, le caractère sacré des saintes icones, qui impose envers elles non seulement le respect dû à des œuvres d'art (ce point n'est que secondaire) mais bien celui dû à des objets que nous appellerions presque « sacramentels », signes et communicateurs de vérité et de grâce. On comprend mieux dès lors l'importance de l'enjeu qui se cacha dans cette lutte séculaire menée au sujet du « culte des images » : d'une part les craintes qu'éprouvaient ses adversaires et d'un blasphème envers l'« ineffable » chez ceux qui s'appliquaient à les fabriquer, et d'un culte adorateur d'une idole terrestre chez ceux qui les contemplaient; d'autre part, chez ceux qui les défendaient, la conscience de ne pas pouvoir mieux assurer que par elles cette brûlante et indispensable communication qui doit régner entre le monde invisible du Ciel, de Dieu et des saints, et les âmes de ceux qui vivent sur terre plongés si profondément dans la nature matérielle.

Ce sont ces présupposés que le critique doit avoir clairement sous les yeux lorsqu'il veut comprendre ou interpréter une icone. La simple connaissance ou le seul goût artistique ne peuvent suffire à une telle tâche. L'icone ne peut être vraiment et pleinement interprétée que par une âme de croyant, et d'un croyant spécialement adapté à saisir, à travers les choses visibles, la réalité invisible du monde suprasensible et surnaturel. C'est bien dans cet esprit que nos auteurs ont analysé les icones proposées à notre contemplation. Plus que la composition technique, c'est la signification religieuse et les évocations théologique, liturgique des scènes proposées que leur commentaire a voulu mettre en relief. L'attention s'est, enfin, portée chez tous les trois, et c'est là une dernière caractéristique commune, sur un choix d'icones *russes* du moyen âge et des siècles postérieurs, et non d'époque antérieure, byzantine. La plus belle et plus caractéristique production iconographique provient, en effet, de la chrétienté russe, qui a connu, dans ce domaine, de grandes époques et de grandes écoles et principalement : au XII^e^ siècle, l'Ecole de Vladimir (Russie du Nord-Est), très délicate et pour ainsi dire aristocratique; puis, presque contemporaine ou légèrement plus rapprochée de nous, celle de Novgorod, plus rude d'inspiration et de tonalité plus grêle; enfin au XV^e^ siècle et aux siècles suivants, l'Ecole de Moscou, où l'iconographie russe paraît avoir atteint son apogée, surtout aux XV^e^ et XVI^e^ siècles, avec les œuvres d'André Roublëv et celles du maître Denys et de ses disciples.

Sur ce fond commun, chaque ouvrage a greffé ses propriétés. Celui de A. Haeckel, présenté par Daniel-Rops, et traduit de l'allemand en français par dom Belpaire, est une très brève et très claire initiation au monde des icones à l'intention de lecteurs de langue française. Seize planches en couleurs d'icones choisies parmi les meilleures et interprétées selon les règles données ci-dessus, illustrent l'ouvrage. Antérieur de trois années (1949), plus disert et de format plus vaste est celui de Küppers. Comme l'ouvrage précédent, c'est aussi une introduction à la science des icones mais un peu plus compacte déjà et pour un public de langue allemande. Il contient dix-sept planches dont dix en couleurs. Six d'entre elles, dont cinq en couleurs, lui sont communes avec l'ouvrage de Haeckel. Enfin, l'ouvrage de Léonid Ouspensky et de Wladimir Lossky, que leur qualité de membres de l'Eglise orthodoxe enrichissait peut-être d'une sensibilité particulièrement adaptée à ce genre d'études, dépasse largement le cadre de la simple initiation. L'ouvrage ne présente pas seulement quelques icones prises individuellement, mais des groupes ou des cycles entiers, par exemple les types classiques de la représentation de la Vierge : la Vierge de Smolensk, de Tichwin, de Kazan, et surtout la célèbre icone de Vladimir, etc., les cycles des apôtres et des saints, des fêtes du Seigneur, de la Vierge, etc., ce qui permet de faire ressortir d'une manière plus parlante par voie de comparaison les caractéristiques de chaque type. Son illustration, très abondante (une soixantaine de planches dont douze en couleurs) présente presque exclusivement des œuvres appartenant à des collections privées peu connues et peu accessibles, ce qui ajoute au recueil une réelle valeur documentaire. Une comparaison plus attentive de l'illustration des trois ouvrages ferait toucher du doigt, pour ainsi dire, l'élément traditionnel et quasi intangible qui reste sous-jacent : l'histoire d'un type iconographique. Il suffirait pour cela de comparer par exemple les deux Nativités (Ouspensky, p. 160 et Haeckel, pl. 4) ou encore les deux Crucifixions (Ouspensky, p. 183, Küppers, p. 24). On constaterait combien énorme est dans la composition des icones l'élément consacré, obligatoire, que seuls peuvent expliquer et légitimer les principes énoncés plus haut. Ch. Martin, S. J.

Igor Smolitsch. — *Russisches Mönchtum : Entstehung, Entwicklung und Wesen, 988-1917.* Coll. Das östliche Christentum, Neue Folge, Heft 10/11. Wurzbourg, Augustinus-Verlag, 1953, 22 × 15 cm., 556 p.

— — *Leben und Lehre der Starzen.* 2e édit., Cologne, Jakob Hegner, 1952, 22 × 15 cm., 248 p.

Bien que l'auteur dise trop modestement dans son Avant-Propos que son ouvrage, fruit de quinze années d'études, n'offre qu'une contribution à l'histoire du monachisme en Russie, depuis ses débuts, qu'il date de 988, jusqu'à sa ruine en 1917, il suffit d'ouvrir et de parcourir ce livre épais, serré et plein de notes exhaustives, pour déclarer que nous avons bien plutôt là une œuvre fondamentale sur ce sujet si riche et si peu connu jusqu'ici : le monachisme russe. Les sources et la littérature du sujet sont d'une abondance presque écrasante : le seul catalogue, en petits caractères, ne couvre pas moins des 35 premières pages; et ce simple détail suffirait à donner l'idée des recherches minutieuses que s'est imposées M. Smolitsch. Débuts du monachisme dans la Russie kiévienne, puis extension de proche en proche et floraison exubérante à mesure que la Russie s'agrandit, ensuite crise de croissance et rivalité si curieuse sur le terrain de l'ascèse entre les deux écoles monastiques de Nil Sorski et de Joseph Volotski, rôle joué par les monastères pour que le pays devienne à la fois la grande et la sainte Russie, transformations radicales opérées par les tsars du XVIIIe siècle, de Pierre le Grand à Catherine II : tout cela est présenté sur documents, ouvrant d'innombrables avenues à qui voudrait étudier plus à fond un chapitre de cette immense histoire.

Le dernier chapitre traite de ces fameux « startsy » (pères spirituels), qui aux deux derniers siècles ont en quelque sorte rénové ce monachisme russe en l'orientant vers la direction des âmes. Le second livre de M. Smolitsch est entièrement consacré à ce sujet et complète le premier magistralement, en mon-

trant que la direction des âmes a dès les premiers siècles constitué une des plus nobles fonctions des moines, et présentant ensuite l'admirable galerie des plus célèbres parmi les guides spirituels qu'a connus la Russie.

M. J. Rouët de Journel, S. J.

G. Ostrogorsky. — *Geschichte des Byzantinischen Staates.* Coll. Handbuch der Altertumswissenschaft, XII. Abt. Byzantinisches Handbuch. I Teil. II. Bd. 2e édit., Munich, Beck, 1952, 27 × 16 cm., XXIV-496 p., 8 cartes. Prix : broché, 36 marks ; relié, 42 marks.

En présentant cette deuxième édition de l'excellente Histoire de l'Etat byzantin du prof. G. Ostrogorsky de l'Université de Belgrade, nous avons conscience de ne faire que rappeler à ceux qui sont quelque peu initiés aux études byzantines, l'existence d'un ouvrage de base, classique, et dont la nécessité même d'une rapide réédition (la première édition, parue en 1940, fut très vite épuisée) ne fait que souligner l'importance. L'ouvrage d'Ostrogorsky est essentiellement une œuvre de synthèse mais d'une synthèse tracée dans des vues et une ambiance spéciales. Synthèse, elle refait, et nécessairement en traits généraux puisqu'elle recouvre plus de huit siècles, l'histoire politique de Byzance, commençant le récit à l'avènement d'Héraclius (610) pour le terminer à la chute de Constantinople (1453), et ne traitant que comme un chapitre préliminaire (chapitre premier) l'époque de transition et de « devenir » qui va depuis la fondation de Constantinople (324) jusqu'à l'exécution de Phocas en 610. Mais cette synthèse des événements politiques, l'auteur ne la fait qu'en ayant sans cesse à l'esprit, non seulement les événements extérieurs, matériels pour ainsi dire, qui constituent la trame visible de l'histoire, mais les principes et causes profondes, moins apparentes, et dont la permanence imprime à l'histoire externe elle-même ses traits caractéristiques. Ainsi que nous avions l'occasion de l'écrire ailleurs, à propos de la première édition de ce même ouvrage, l'histoire des peuples n'est pas commandée uniquement par la volonté ou le génie de leurs dirigeants, ou encore par la rencontre d'événements dus au hasard. Il existe sous le jeu extérieur des personnes et des contingences, comme des « continuités » de structure politiques, administratives, sociales, économiques, religieuses enfin, propres au génie d'un peuple ou d'une race, et dont la force tempère l'emprise des individualités même les plus puissantes ou les caprices de la fortune, tout en imprimant à l'histoire de la nation une direction générale déterminée dont le relief ne s'accuse que dans le recul des siècles. C'est le rôle de l'historien soucieux de rendre intelligibles les faits et de tirer de l'histoire les leçons qu'elle comporte, de souligner ces permanences et ces continuités subjacentes. Pénétré de ces principes, M. Ostrogorsky n'a pas hésité à porter son attention et son effort de critique dans les domaines les plus divers des institutions : politiques, administratives, sociales, dans celui des influences religieuses aussi, marquant toujours leurs répercussions, parfois prolongées, sur la vie politique de la nation. — Sans doute, en ce qui concerne l'histoire religieuse, celle qui nous touche ici de plus près, ne l'a-t-il traitée, et nécessairement, que de biais. Cet inconvénient est mineur car le *Byzantinisches Handbuch,* dont fait partie la *Geschichte des byzantinischen Staates,* réserve un volume entier à l'histoire ecclésiastique, à la théologie et à la littérature religieuse de Byzance. Mais en attendant que ce volume paraisse, et il ne semble pas que l'événement soit proche, on trouvera dans le présent exposé de très larges aperçus sur la christianisation de l'Empire, les disputes christologiques des V^e^-VI^e^ siècles, la querelle des images, l'évangélisation des slaves, les démêlés de Photius et de Cérulaire avec Rome, la part de l'Eglise byzantine dans le mouvement intellectuel, et par-dessus tout, la politique religieuse suivie à l'égard du Saint-Siège au cours de ces onze siècles de vie. C'est que Byzance sans le christianisme cesserait d'être Byzance. On recourra d'autant plus volontiers à l'ouvrage que la deuxième édition a été très soigneusement tenue à jour et dotée, comme la première l'était déjà d'ailleurs, de la bibliographie choisie la plus récente, que ce soit, par exemple, dans la question, si controversée depuis vingt ans, du degré exact de la foi chrétienne de Constantin, ou encore dans celle du schisme photien que les travaux de Dvornik ont remis à l'avant-plan. Le progrès des études byzantines, depuis 1940,

a d'ailleurs été si constant, malgré les circonstances défavorables, que M. Ostrogorski a dû soumettre son texte à une large révision, et si son plan général n'a subi aucun remaniement — ce plan est d'ailleurs classique — le texte a cependant été très fréquemment revu et complété en tenant compte des derniers résultats acquis. Quelques perfectionnements secondaires peuvent être encore signalés. L'aperçu préliminaire sur le développement de l'historiographie byzantine, aussi instructif que concis, a été mis à jour, les cartes, groupées dans la première édition en une farde à la fin du volume — avec grand risque de s'égarer — ont été fixées cette fois à leurs chapitres respectifs, et enfin, un tableau généalogique des neuf dynasties byzantines a été ajouté au volume. Tout cela atteste, tant chez l'auteur que chez l'éditeur, le désir très vif de ne pas faire seulement une œuvre savante, mais aussi pratique, et d'une utilisation aisée, qualité à laquelle le lecteur ne restera pas non plus insensible.

Ch. Martin, S. J.

Fr. Dölger. — *Byzanz und die europäische Staatenwelt.* Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Ettal, Buch-Kunstverlag, 1953, 21 × 14 cm., 382 p. Prix : broché, 16,80 marks ; relié, 19,80 marks.

Ce volume est un recueil de quatorze articles déjà publiés, mais d'un accès souvent très difficile en Europe occidentale, par suite de la rareté ou de la spécialisation très poussée des revues qui les ont accueillis. Ils sont dus au Prof. Dölger, titulaire de la chaire de byzantinologie à l'Université de Munich, et l'actuel successeur de l'illustre Krumbacher à la direction de la *Byzantinische Zeitschrift*. Il est donc inutile de souligner le caractère strictement scientifique de ces contributions. Bien qu'aucune idée préconçue n'ait présidé à leur élaboration, ces articles se laissent rapprocher cependant les uns des autres pour la plupart, par une certaine communauté de thème que le titre donné au recueil s'est efforcé de traduire : Byzance dans la communauté des états de l'Europe. L'influence religieuse, politique et culturelle de Byzance a, en effet, toujours très largement débordé les limites de l'Empire, et l'on peut dire que toute l'Europe en a été, quoique en des degrés divers selon ses parties, la bénéficiaire. Byzance n'avait-elle pas conscience d'une mission universelle, religieuse et politique, léguée par l'empire romain dont elle n'a cessé de revendiquer pour elle la succession et l'héritage (art. 3)? Du reste les empereurs ne savaient-ils pas habilement employer à leurs fins politiques et autres toute la gamme des possibilités d'une propagande raffinée, utilisant à cet effet la religion, les arts, et jusqu'à la confection des documents diplomatiques (art. 4), ou encore jusqu'à cet esprit et ce vocabulaire de famille que l'on décèle dans les relations des princes de l'époque (art. 2, 7, 8)? De la Bulgarie voisine de Byzance et dont les tsars ont, plus d'une fois, prétendu à la succession impériale (art. 6), jusqu'à l'Aragon et la Catalogne qui connurent des époques de relations diplomatiques, culturelles et commerciales très suivies avec Byzance (art. 5), l'empire a laissé partout les traces de son génie, artistiques (comme ces deux « étendards » byzantins, — en réalité deux voiles liturgiques —, encore conservés au Dome d'Halberstadt, art. 4), culturelles et religieuses (spécialement sensibles dans les Balkans, art. 13), politiques enfin (comme en cette grande épreuve de forces qui opposa, au IX^e^ siècle et dans une Europe qui n'était encore qu'en germe, les puissances franque et byzantine, l'une et l'autre à l'apogée de sa puissance, l'une et l'autre aussi prétendant à la succession de l'Empire chrétien et romain, et à la conquête culturelle, politique et religieuse des slaves, art. 14). Tels quels, et malgré leurs liens assez lâches, leurs répétitions et leurs aperçus fragmentaires, qu'explique aisément, comme nous l'avons dit, l'absence d'un plan préconçu, ces articles sont suggestifs. Le prof. Dölger allie d'ailleurs à une connaissance exceptionnelle de la diplomatique byzantine, une information générale très étendue sur les multiples aspects de la réalité byzantine, historique, politique, religieuse, culturelle, administrative qui lui permet de se mouvoir très allégrement en tant de problèmes différents, aussi attentif à garantir les détails qu'à souligner et mettre en valeur les lignes de faîte. Ces qualités font de ses articles des œuvres d'une technique très avancée et pourtant toujours accessibles à la masse des lecteurs.

Ch. Martin, S. J.

B. ΑΤΕΣΗ. — Ἐπίτομος Ἐπισκοπικὴ Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος ἀπὸ τοῦ 1833 μέχρι σήμερον. Tome B'. Athènes, Τυπογραφείου τῆς ἀποστολικῆς διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, 1953, 25 × 18 cm., XVI-304 p.

Dans un premier volume l'auteur avait décrit l'histoire de l'Eglise de Grèce, ou plus exactement des évêchés et des évêques grecs, depuis son émancipation en 1833 jusque vers 1900 (cfr *N.R.Th.*, 1951, 439). Le deuxième volume conduit la narration jusqu'à la mort de l'un des plus grands représentants de l'épiscopat grec de ce siècle, l'archevêque d'Athènes, Chrysostome Papadopoulos († 1938), laissant à un troisième volume de nous retracer l'histoire des événements contemporains. L'intérêt de l'ouvrage de M. Atesis consiste essentiellement en ce qu'il est composé en grande partie sur pièces d'archives, peu accessibles pour nous, et citées fréquemment au long et au large. Entre 1917 et 1923 l'Eglise de Grèce, ou plus exactement le siège d'Athènes, a passé par des crises mouvementées, allant jusqu'à se traduire en dépositions d'évêques à la suite des événements politiques. L'auteur les raconte largement et documentation à l'appui, ce qui donne à son récit un caractère vivant et très concret. L'histoire, moins tragique, des autres éparchies grecques est traitée plus sobrement, mais elle n'en contient pas moins aussi de nombreux renseignements précieux de nature à nous éclairer sur l'évolution hiérarchique d'une Eglise à qui les événements nationaux ont imposé, depuis quarante ans, de fréquentes réadaptations. Ecrit clairement et avec méthode, l'ouvrage est appelé à rendre maint service à tous ceux qui étudient l'histoire contemporaine de l'Eglise grecque orthodoxe.

Ch. Martin, S. J.

Mélanges Martin Jugie. Revue des Etudes Byzantines, XI. Paris, Institut Français d'études byzantines, 1953, 24 × 16 cm., 302 p. Prix : 1.750 frs.

L'apparition des *Mélanges Jugie* sera saluée avec une spéciale satisfaction. Il y a maintenant cinquante ans, le P. Jugie, tout jeune encore, fut incorporé à cette brillante phalange de byzantinistes fournie par les Pères Augustins de l'Assomption et qu'incarnaient les Petit, Vailhé, Pargoire, etc. Sous un tel patronage et dans une telle ambiance, l'élève devait bien vite devenir un maître. L'orientation générale du P. Jugie : l'enseignement de la théologie, et ses ouvrages, l'un ou l'autre très vaste, comme la *Theologia dogmatica christianorum* exprimer leur hommage. Il est naturel que la plus grande partie des collabora- l'édition des *Œuvres complètes* de Georges Scholarios, en huit volumes, lui ont assuré une réputation durable et l'ont classé, en plus d'un domaine, la théologie orientale en particulier, parmi les meilleurs. La *Revue des études byzantines* qui continue les *Echos d'Orient* autrefois dirigés par le P. Jugie, lui a donc consacré un tome jubilaire, où vingt-deux de ses confrères et amis ont tenu à lui exprimer leur hommage.Il est naturel que la plus grande partie des collaborations soit consacrée à la théologie, et en particulier à la mariologie, études que le P. Jugie a lui-même vigoureusement promues soit par la publication de textes (Homélies mariales byzantines, sermon sur la Vierge de Théophane de Nicée), soit par des études doctrinales (La mort et l'Assomption de la Vierge, 1944; l'Immaculée-Conception dans l'Ecriture Sainte et la tradition orientale, 1952). On trouvera parmi ces hommages en plus de deux recherches critiques sur des textes de la Dormition (Wenger et Halkin), des études théologiques sur la valeur dogmatique de décisions d'Ephèse (Ortiz de Urbina), sur l'Immaculée-Conception dans la théologie contemporaine serbo-orthodoxe (Balič), sur la médiation de Marie d'après la théologie byzantine (Gordillo) et ses coïncidences avec la théologie latine médiévale (Salaville), tandis que M. Giannelli a recueilli les témoignages d'époque patristique, qui font remonter jusqu'à saint Jean Chrysostome la tradition respectable de l'apparition du Christ ressuscité à sa Mère. Toutes les autres contributions se rattachent aussi aux études théologiques, à l'histoire ecclésiastique, à l'hagiographie, à l'archéologie chrétienne orientale et forment une gerbe, trop longue à décrire en chacun de ses épis,

mais riche de nourriture substantielle. En parcourant ce tome de la *Revue des Etudes byzantines,* le R. P. Jugie se sentira aussi à l'aise et dans une atmosphère aussi familière qu'en ses jeunes années, lorsqu'il dirigeait les *Echos d'Orient.* Malgré le titre et la présentation extérieure quelque peu différents, il retrouvera dans cette revue les mêmes traditions de travail, fermement maintenues et d'une fécondité toujours aussi assurée, celles que l'Ordre des Pères Augustins de l'Assomption a su créer, il y a cinquante ans, et maintenir depuis avec une ténacité admirable, à travers vents et marées, en cet Institut français d'études byzantines que les vicissitudes des temps ont fini par ramener des rives du Bosphore, par Bucarest, jusqu'au cœur de la France, aussi fidèle à promouvoir les sciences byzantines qu'à préparer patiemment les voies à l'Union, par la recherche sincère et exceptionnellement probe de la pensée authentique du vieil Orient chrétien. Ch. Martin, S. J.

Mélanges Henri Grégoire. Tome IV. ΠΑΝΚΑΡΠΕΙΑ, Coll. Université libre de Bruxelles. Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves, XII (1952). Bruxelles, Secrétariat des Editions de l'Institut, 1953, 25 × 17 cm., VIII-686 p. Prix : 600 frs.

De la masse des contributions offertes dans ce quatrième et dernier volume des *Mélanges Grégoire* nous ne présenterons ici que les plus immédiatement utiles à nos études. 1. La contribution de M. Anastos, *Pletho, Strabo and Columbus,* illustre par un exemple concret un des aspects de la Renaissance italienne depuis l'époque du concile de Florence jusqu'au début du XVI[e] siècle et la part prise au progrès des sciences géographiques par des hommes d'Eglise tels que Gemistos Pléthon et le pape Pie II. — 2. L'acte patriarcal inédit de l'époque des Paléologues que publie M. Astruc est un acte de confirmation de la donation faite par un grand connétable au monastère patriarcal de S. Cyrique, d'une autre propriété monastique avec dépendances situées aux environs de Poros et dénommée Saint-Georges. L'auteur de cet acte est sans doute un patriarche de Constantinople. Mais les imprécisions subsistent au sujet tant des lieux mentionnés dans l'acte que du nom du patriarche signataire et de la date. M. Astruc est enclin à identifier le monastère de S. Cyrique avec celui du même nom à Sozopolis en Thrace et à dater le document soit entre 1270 et 1305, soit dans les années qui suivirent 1323. — 3. M. Ch. H. Coster a consacré une quarantaine de pages à la chute de Boèce et à sa signification. Si le fait de la chute est manifeste, on ne sait pas cependant avec précision quand elle eut lieu, ni pourquoi (raison religieuse, calomnie d'adversaire, etc.). L'auteur estime, pour sa part, a. que la cause de la disgrâce doit être trouvée dans les mesures anti-ariennes portées en Italie par l'empereur Justin; b. que son arrestation eut lieu peut-être à la fin de 524, mais plus probablement après le départ en ambassade du pape Jean pour Constantinople (nov. 525); c. quant à l'exécution : elle se serait passée peu après le retour du pape (après Pâques 526); d. et en tout cas rien ne permet de considérer Boèce comme un martyr au sens théologique du mot. — 4. Dans des notes très courtes mais très érudites à son habitude, M. Honigmann éclaircit plusieurs textes d'Al Mas'oudi. Deux de ces notes nous intéressent : dans la première il identifie un prétendu « moine Athénée » avec le moine Annianos, chronographe bien connu; dans la seconde il souligne un texte de Mas'oudi attestant la célébration religieuse par les chrétiens d'Antioche de l'antique fête des calendes (Nouvel An) autrefois proscrite par l'Eglise à cause de son caractère païen et de ses excès. — 5. C'est un long article, soixante pages, et fort bien documenté, qu'a publié M. St. Kot, sur les premiers développements de la Réforme dans le grand-duché de Lithuanie. Il y montre fort clairement le rôle capital joué dans ce mouvement par la noblesse et l'influence qu'il eut tant au point de vue religieux qu'intellectuel et humaniste. Il en retrace aussi les vicissitudes doctrinales, politiques et sociales sous l'action de différents facteurs : divisions théologiques des protestants (calvinistes, sociniens, luthériens, etc.), cohabitation généralement tolérante des religions : orthodoxe, protestante et catholique (d'où l'extrême mobilité du passage de l'une à l'autre), influence personnelle des grands (les Radziwill, par exemple); inter-

ventions, quoique un peu tardives, de la couronne de Pologne, enfin, l'activité puissante des Jésuites (Académie de Wilno, collèges, etc.) dans la contre-réforme catholique. — 6. Un dernier article doit encore être mentionné : M. Orgels intervient à nouveau dans le débat entrepris au sujet de l'historicité de la *Vita Constantini* d'Eusèbe de Césarée, débat devenu classique, peut-on dire, depuis la fameuse prise de position de M. Grégoire en 1931. L'occasion de l'intervention de M. Orgels est un article que M. Pio Franchi a fait paraître, infirmant l'interprétation et l'argumentation de M. Grégoire, et du même coup ses objections contre l'historicité foncière du document. Sans faire sienne l'argumentation de M. Grégoire, mais sans infirmer ses conclusions, M. Orgels tend à montrer par l'analyse serrée des chapitres II à XVIII du livre deuxième de la *Vita,* que l'interprétation de M. Pio Franchi est encore moins valable. Le débat reste donc ouvert. M. Orgels se propose, dans un article, à paraître prochainement dans *Byzantion,* de compléter son point de vue par de nouvelles considérations. Ch. Martin, S. J.

Oriens Christianus. Hefte für die Kunde des christlichen Orients. Band 37. 1953. Vierte Serie. Erster Band. Wiesbaden, Harrassowitz, 1953, 25 × 18 cm., VIII-152 p. Prix : 18 marks.

Ce tome 37 de la revue *Oriens christianus,* le premier de la quatrième série, renoue avec une tradition brisée depuis près de douze ans. Commencée en 1901 sous le patronage du *Campo santo teutonico* de Rome, déjà alors avec l'active collaboration de A. Baumstark, reprise par la *Goerres-Gesellschaft* en 1911, elle connut une ère paisible jusqu'à la première guerre mondiale. Depuis elle vécut des moments plus difficiles, comme toutes les revues spécialisées et à tirage limité, et de ce chef soumises aux fluctuations économiques et autres. Pourtant plus heureuse que ses consœurs, la *Revue de l'Orient chrétien* et la *Christianskoie Vostok,* elle réussit à surmonter toutes les crises jusqu'en 1941, en pleine seconde guerre mondiale. Deux noms surtout parmi ceux des disparus restent inséparables de son histoire, celui de Baumstark, son fondateur et premier directeur, et celui de A. Rücker, qui lui fut adjoint en 1926, avec l'actuel éditeur G. Graf, en qualité de co-directeur. Disparus l'un et l'autre en 1948, ils sont commémorés, comme il seyait, dans ce premier numéro de la revue renaissante. L'*Oriens christianus* ne se préoccupe pas, comme d'autres revues, soit de promouvoir le rapprochement des Eglises, soit d'informer le public sur la situation et les événements présents des Eglises séparées ou unies. Elle se cantonne dans une étude strictement scientifique. Mais vouée, comme son nom l'indique, à l'Orient *chrétien,* son effort s'applique quasi entièrement à des sujets religieux : théologie, exégèse, liturgie, histoire, etc. Les titres du présent fascicule montrent à eux seuls déjà que la revue est restée fidèle à sa ligne de conduite passée : A. Baumstark (†), *Zur Herkunft des monotheischen Bekenntnisformeln im Koran*; J. Molitor, *Die georgische Bibeluebersetzung...*; Id., *Das Adysh-Tetraevangelium*; H. Engberding, *Der Nil in der liturgischen Frömmigkeit des christlichen Ostens*; Id., *Wann wurde Severus zum Patriarchen von Antiochien geweiht?*; G. Graf, *Die Eucharistielehre des Jakobiten Yahya Ibn Garir (11. Jahrh.)*; M. Tarchnisvili, *Kurzer Ueberblick über den Stand der georgischen Literaturforschung*; M. Cramer, *Das koptische und die Entzifferung der Hieroglyphen.* Sa place est donc toute désignée dans les Bibliothèques d'Universités, de Facultés orientales ou théologiques au même titre que les *Analecta christiana periodica* de l'Institut pontifical oriental de Rome (davantage tourné vers le byzantinisme et le slavisme), ou encore *Le Muséon* de l'Université de Louvain (davantage ouvert lui aussi au byzantinisme et à l'orientalisme païen). Les éditeurs espèrent pouvoir faire paraître annuellement jusqu'à nouvel ordre un fascicule et souhaitent que le groupe actuel des collaborateurs, presque exclusivement allemand, se grossisse bientôt d'autres collaborations venues de l'étranger, qui aideront à faire de la revue un organe très vivant des études orientales chrétiennes. Ch. Martin, S. J.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

ALTHEIM Fr. — *Römische Religionsgeschichte.* Band II. Baden-Baden, Verlag für Kunst und Wissenschaft, 1953, 26 × 18 cm., 348 p. Prix : 38,25 marks.

Anais do Primeiro Congresso Interamericano de antigos alunos da Companhia de Jesus realizado de 31 de agôsto a 7 de setembro de 1948 em São Paulo e Rio de Janeiro, Brasil. São Paulo, 1953, 28 × 19 cm., 872 p., nombr. ill.

ANCIAUX P., VERHEUL A., O.S.B. & RABAU J. — *« Christo signati ». Parde pastorale sur la confirmation.* Louvain, Abbaye du Mont César, 1954, 21 × 14 cm., 64 p.

Administration de la confirmation. Ibid., 17 × 12 cm., 8 p.

ARBELLOT G., S. J. — *Pour continuer... la croisade eucharistique.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1953, 21 × 13 cm., 40 p.

ARNS E., O.F.M. — *La technique du livre d'après saint Jérôme.* Paris, de Boccard, 1953, 25 × 16 cm., 220 p.

BALTHASAR (URS VON) H. — *Le chrétien et l'angoisse.* Coll. Présence chrétienne. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1954, 19 × 12 cm., 158 p.

BARTH K. — *Die kirchliche Dogmatik.* IV. *Die Lehre von der Versöhnung.* Erster Teil, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1953, 24 × 16 cm., x-896 p. Prix : 43,70 frs ; en souscription : 39,50 frs.

BARTSCH H.-W. — *Kerygma und Mythos.* Band III. *Das Gespräch mit der Philosophie.* Coll. Theologische Forschung, 5. Hamburg-Volksdorf, H. Reich-Evangelischer Verlag, 1954, 23 × 16 cm., 102 p. Prix : 6 marks.

BERGEN (VON) W. — *Der Einfluss der Lateranverträge auf die staatliche Gesetzgebung Italiens mit besonderer Berücksichtigung des Eherechts.* Dusseldorf, Triltsch-Verlag, 1954, 21 × 15 cm., 150 p. Prix : 5,80 marks.

BRILLET G. — *Consécration. Méditations sur la Messe.* Paris, Edit. du Vitrail, 1954, 23 × 14 cm., 128 p. Prix : 255 frs.

British (The) Journal for the Philosophy of Science. Vol. V. No. 17. May 1954. Londres, Nelson, 1954, 24 × 16 cm., p. IV-90. Prix : 7 sh. 6 d. Abonnement annuel : 30 sh.

CALVET J. et MARTIN F. — *Calendrier catholique.* Coll. « L'Eglise vivante ». 6e édit. Paris, Grasset, 1953, 21 × 13 cm., XII-414 p. Prix : 930 frs.

CAREY K. M. — *The Historic Episcopate in the Fullness of the Church.* Seven Essays by Priests of the Church of England. Londres, A. & C. Black, 1954, 22 × 14 cm., 140 p. Prix : 8 sh. 6 d.

COLOMB J., P.S.S. — *Plaie ouverte au flanc de l'Eglise.* Paris, Vitte, 1954, 19 × 14 cm., 156 p. Prix : 450 frs.

COMBES A. — *Sainte Thérèse de Lisieux et sa mission.* Les grandes lois de la spiritualité thérésienne. Paris-Bruxelles, Editions Universitaires, 1954, 19 × 14 cm., 270 p. Prix : 95 frs belges.

Convertis du XXe siècle. Coll. dirigée par F. LELOTTE, S. J. 2e volume par P. CLAUDEL, K. STERN, K. REYNOLDS, etc. Paris-Tournai, Casterman ; Bruxelles, Foyer Notre-Dame, 1954, 18 × 12 cm., 248 p. Prix : 54 frs.

COULET P., S. J. — *Jésus, le Christ dans nos vies humaines.* Paris, Spes, 1954, 19 × 12 cm., 222 p. Prix : 350 frs.

COURTOIS G. (Abbé). — *Tout au long du jour.* Coll. Feuillets de vie spirituelle, n° 23. Paris, Edit. Fleurus, 1954, 16 × 12 cm., 96 p. Prix : 150 frs.

COUTURIER DE CHEFDUBOIS. — *Mille pèlerinages de Notre-Dame.* Régions A, B, C. Paris, Spes, 1954, 17 × 11 cm., 268, 240 et 210 p. Prix : 480, 425 et 400 frs.

DANIEL Y. & LE MOUËL G. — *Vivre en chrétien pendant les vacances.* Paris, Edit. Ouvrières, 1954, 18 × 12 cm., 32 p. Prix : 110 frs.

D'AVACK G. — *La Carità e Maria.* Rome, Coletti, 1954, 26 × 18 cm., 71 p. Prix : 250 lires.

DE CLERCQ V. C., C.I.C.M. — *Ossius of Cordoba. A contribution to the History of the Constantinian Period.* Coll. The Catholic University of America. Studies in Christian Antiquity. No. 13. Washington, The Catholic University of America Press, 1954, 23 × 15 cm., XXXII-562 p. Prix : 6 $.

DE FRAINE J., S. J. — *L'aspect religieux de la royauté israélite. L'institution monarchique dans l'Ancien Testament et dans les textes mésopotamiens.* Coll. Analecta Biblica, 3. Rome, Pontif. Istit. Biblico, 1954, 24 × 16 cm., XL-425 p. Prix : 5.000 lires.

DÉLARUE G. — *Filets d'eau vive.* Méditations sur les évangiles du missel. Coll. du Cyprès. Bruges, Beyaert, 1954, 20 × 13 cm., 368 p. Prix : 78 frs.

DERVAN M.-G. — *Le drame des filles-mères,* avec une Etude préliminaire de J. FOLLIET. Paris, Editions Familiales de France, 1954, 18 × 12 cm., 128 p. Prix : 270 frs.

DHEILLY J. — *Le peuple de l'ancienne alliance.* Paris, Edit. de l'Ecole, 1954, 18 × 13 cm., 486 p.

Dictionnaire de Théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire. *Tables générales* par B. LOTH et A. MICHEL. Fasc. 3 : *Cajétan-Concordats.* Paris, Letouzey, 1954, 28 × 20 cm., col. 497-752.

DROULERS P., S. J. — *Action pastorale et problèmes sociaux sous la monarchie de juillet chez Mgr d'Astros archevêque de Toulouse, censeur de la Mennais.* Préface de S. Em. le Card. Saliège. Coll. Bibliothèque de la société d'histoire ecclésiastique de la France. Paris, Vrin, 1954, 25 × 16 cm., VIII-446 p.

Dumbarton Oaks Papers. Number Seven. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1953, 30 × 22 cm., VI-142 p. Prix : 7,50 $.

DUPONT J. (Dom). — *Les béatitudes. Le problème littéraire. Le message doctrinal.* Bruges, Editions de l'Abbaye de Saint-André, 1954, 25 × 17 cm., 328 p. Prix : 270 frs.

EDWARDS Maldwyn. — *Church and Society.* Londres, The Epworth Press, 1954, 19 × 13 cm., 94 p. Prix : 7 sh. 6 d.

Eglise (Une) du silence. Catholiques de Yougoslavie. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1954, 18 × 12 cm., 178 p.

Eranos-Jahrbuch. 1953. Band XXII. *Mensch und Erde.* Mit 8 Kunstdrucktafeln. Hrsgb. v. O. Fröbe-Kapteyn. Zurich, Rhein-Verlag, 1954, 21 × 14 cm., 496 p.

FESTUGIÈRE, O.P. — *La révélation d'Hermès Trismégiste.* III. *Les doctrines de l'âme* suivi de JAMBLIQUE, *Traité de l'âme,* traduction et commentaire ; PORPHYRE, *De l'animation de l'embryon* ; IV. *Le Dieu inconnu et la gnose.* Coll. Etudes Bibliques. 2 vols, Paris, Gabalda, 1953-54, 25 × 16 cm., XIV-315 et XI-315 p. Prix : 2.000 frs chaque volume.

FLÜCKIGER F. — *Geschichte des Naturrechtes.* Band I. *Altertum und Frühmittelalter.* Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag, 1954, 23 × 15 cm., 476 p. Prix : 26,40 frs.

FROEHLICH J. — *...et les cloches carillonneront!* Ill. de Franbel. Toulouse, Apostolat de la Prière, 1953, 19 × 12 cm., 132 p.

GALAMA S. H. M. — *Het Wijsgerig Onderwijs aan de Hogeschool te Franeker 1585-1811.* Franeker, T. Wever, 1954, 23 × 15 cm., 358 p. Prix : 12 flor.

GARDET L. — *La cité musulmane. Vie sociale et politique.* Coll. Etudes musulmanes, I. Paris, Vrin, 1954, 25 × 16 cm., 406 p.

GARRONE (S. Exc. Mgr). — *Leçons sur la foi.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1954, 19 × 12 cm., 140 p. Prix : 250 frs.

GILL J., S. J. — *Quae supersunt actorum graecorum concilii Florentini.* Partes I-II. *Res Ferrariae Gestae. Res Florentiae gestae.* Coll. Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores. Series B, Vol. V, Fasc. I-II. 2 vols, Rome, Pont. Inst. Orient. Studiorum, 1953, 28 × 24 cm., XCI-228 et 257-492 p. Prix : 5.000 et 4.000 lires.

GLADISS (v.) D. — *Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser.* Band VI. *Die Urkunden Heinrichs IV.* Pars II. Coll. Monumenta Germaniae Historica. Diplomatum Regum et Imperatorum Germaniae. Weimar, H. Böhlaus, 1952, 31 × 22 cm., p. 373-686. Prix : 38,20 marks.

Grosse (Der) Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. Band IV : *Georg bis Italien.* 5e édit., Fribourg-en-Br., Herder, 1954, 25 × 16 cm., 1520 col. Prix de souscription : 39 à 52 marks suivant reliure.

HEINEN W. — *Fehlformen des Liebesstrebens in Moralpsychologischer Deutung und moraltheologischer Würdigung.* Fribourg-en-Br., Herder, 1954, 23 × 15 cm., XVI-526 p.

HEINISCH P. — *Problemi di storia primordiale biblica* a cura di D. A. Paredi. Brescia, Morcelliana, 1950, 23 × 15 cm., 232 p. Prix : 700 lires.

Histoire des religions, publiée sous la direction de M. Brillant et R. Aigrain. Tome II. Paris, Bloud & Gay, 1954, 25 × 16 cm., 280 p. Prix : 960 frs.

HOSTIE R., S. J. — *Analytische Psychologie en Godsdienst.* Coll. Universitaire Bibliotheek voor Psychologie. Anvers, Standaard-Boekhandel; Utrecht, Het Spectrum, 1954, 23 × 15 cm., 260 p. Prix : broché, 150 frs ; relié, 180 frs.

HUBER M. — *Eduard von Hartmanns Metaphysik und Religionsphilosophie.* Winterthur, P. G. Keller, 1954, 21 × 15 cm., 143 p.

Information et évangélisation (Presse, Cinéma, Radio, Télévision) par l'Equipe Information de Centre Pastoral des Missions à l'Intérieur. Coll. Questions Pastorales, Série B. Paris, Edit. Fleurus, 1954, 21 × 14 cm., 100 p. Prix : 200 frs.

JENKINS D. — *Congregationalism : A Restatement.* Londres, Faber & Faber, 1954, 19 × 13 cm., 152 p. Prix : 10 sh. 6 d.

JENNINGS Br., O.F.M. — *Wadding Papers 1614-38.* Irish Manuscripts Commission. Dublin, Stationery Office, 1953, 25 × 16 cm., XVI-700 p.

JULIEN D. (Abbé). — *Mélodies mariales.* Coll. Gloria, 5. Paris, Edit. Fleurus, 1954, 16 × 12 cm., 32 p. Prix : 80 frs.

JUNGMANN J. A., S. J. — *Missarum sollemnia.* Eine genetische Erklärung der Römische Messe. 2 vols, 3e édit., Vienne, Herder, 1952, 23 × 15 cm., XXIV-633 et VI-636 p. Prix : 4/17/6.

KITTEL G. & FRIEDRICH G. — *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Band V : Lieferung 16 : πατήρ-παχύνω. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1954, 31 × 22 cm., p. 961-1032 et VIII p. Prix : 4,60 marks le fascicule.

KLIBANSKY R. & LABOWSKY C. — *Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli Commentarium in Parmenidem pars ultima adhuc inedita interprete Guillelmo de Moerbeka.* Coll. Corpus Platonicum Medii Aevi. Plato Latinus. Volumen III. Londres, Warburg Institute, 1953, 25 × 19 cm., XLII-140 p. Prix : 2/17/6.

Kratki Latinsko-russki. Bogoslovski Slovar (Sostavil. sv. S. Tyszkiewicz). New York, Russian Center, Fordham University, 1954, 17 × 12 cm., 130 p.

LAMBERT Th. — *Echos humains du Credo.* Liège, Edit. Ignis ardens, 1954, 18 × 13 cm., 153 p. Prix : 50 frs.

LAPEYRE P., S. J. — *Jalons de vie spirituelle par l'apostolat de la Prière.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1954, 16 × 13 cm., 96 p. Prix : 100 frs.

LECLERCQ J. — *Christliche Moral in der Krise der Zeit.* Probleme des christlichen Moralunterrichts. Einsiedeln, Benziger Verlag, 1954, 22 × 14 cm., 306 p. Prix : 15,60 frs suisses.

LECLERCQ J. (Dom). — *Etudes sur saint Bernard et le texte de ses écrits.* Coll. Analecta sacri Ordinis Cisterciensis, Annus IX. 1953. Fasc. 1-2/Ian.-Iun. Rome, Curia Generalis sacri Ordinis Cisterciensis, 1953, 27 × 19 cm., 247 p.

LEIVESTAD R. — *Christ the Conqueror. Ideas of Conflict and Victory in the New Testament.* Londres, S.P.C.K., 1954, 22 × 14 cm., XII-320 p. Prix : 25 sh.

LELOTTE F., S. J. — *La solution du problème de la vie. Synthèse du catholicisme.* Cahiers I : *Devant le problème* ; II : *De la création à la rédemption* ; III. *De la rédemption jusqu'à nous* ; IV. *L'homme selon Dieu* ; V. *Problèmes sociaux.* 7e édit., Tournai-Paris, Casterman, 1953-1954, 22 × 15 cm., 79, 79, 85, 77 et 96 p. Prix : 27 frs le fasc. ; 120 frs les cinq.

Lexikon der Pädagogik. Band III : *Klugheit-Schizophrenie.* Fribourg-en-Br., Herder, 1954, 24 × 16 cm., XXIV p., 1222 col. Prix : 50 marks.

LISSARAGUE A. (Abbé). — *L'enfant, apôtre des enfants.* Préface de Son Em. le Card. Feltin. Coll. Vitalis, n° 17. Paris, Edit. Fleurus, 1954, 16 × 12 cm., 160 p. Prix : 220 frs.

MAERTENS Th. (Dom). — *Jérusalem cité de Dieu (psaumes 120-128).* Coll. Lumière et Vie, n° 3. Bruges, Edit. de l'Abbaye de Saint-André, 2e édit., 1954, 22 × 16 cm., 150 p.

MARC A., S. J. — *Dialectique de l'agir.* Coll. Problèmes et Doctrines, VI. Paris-Lyon, Vitte, 1954, 23 × 14 cm., 588 p. Prix : 2.400 frs.

Marie et l'Eucharistie. Notre-Dame du Très Saint Sacrement. Préface de Son Em. le Card. P.-E. Léger, archevêque de Montréal. Montréal, Centre Eucharistique, 1954, 20 × 14 cm., 320 p., 24 hors-texte. Prix : 2,50 $.

Marie Immaculée 1854-1954. Paris, Librairie du Carmel, 1954, 21 × 13 cm., 32 p. Prix : 75 frs.

MARIÉMY E. — *La veste rouge.* Roman illustré par Franbel. Toulouse, Apostolat de la Prière, 1954, 19 × 12 cm., 72 p. Prix : 100 frs.

MARX K. — *Contribution à la critique de l'économie politique.* Trad. sur la 2e édit. allemande par J. MOLITOR. Paris, Costes, 1954, 19 × 12 cm., 308 p. Prix : 450 frs.

MASURE E. — *Le passage du visible à l'invisible. Le signe. Psychologie. Histoire. Mystère. Le geste. L'outil. Le langage.* Le rite. Le miracle. Paris, Bloud & Gay, 1954, 25 × 16 cm., 336 p. Prix : 1.140 frs.

MCFARLANE K. B. — *John Wycliffe and the Beginnings of English Nonconformity.* Coll. Teach Yourself History. Londres, English Universities Press, 1952, 18 × 11 cm., 198 p. Prix : 7 sh. 6 d.

Messe. Texte latin et traduction française du « Centre de Pastorale liturgique ». Extrait du Manuel Paroissial. Paris, Lethielleux, 1954, 16 × 10 cm., 68 p. Prix : 60 frs.

MEYERS A. M. — *L'acte et l'action ou les trois genres de causalité, éléments de toute chose.* Essai de synthèse métaphysique. Genval, Edit. Marie Médiatrice, 1953, 21 × 13 cm., 178 p.

MEYNIER A., S. J. — *Louanges à la Trinité sur le mystère de notre salut.* Coll. J'apprends à prier ! Avec saint Paul... Toulouse, Apostolat de la Prière, 1954, 16 × 13 cm., 80 p. Prix : 200 frs.

MICHONNEAU G. et MEURICE R. — *Pour une action paroissiale efficace.* Les fils de la charité. Coll. Rencontres, 43. Paris, Edit. du Cerf, 1954, 19 × 12 cm., 146 p.

Monde (Le) et la foi. (Coll). Paris-Tournai-Rome, Desclée & Cie, 18 × 12 cm.

M.-M. LABOURDETTE, O.P. — *Foi catholique et problèmes modernes.* Avertissements et directives du Souverain Pontife, 1953, 168 p.

R. VANCOURT. — *La phénoménologie et la foi,* 1953, 128 p.

JEAN LE COUR GRANDMAISON. — *Le monde n'est pas un « combinat » géant.* Le message du Saint-Père de Noël 1952 sur la misère du monde, 1954, 86 p.

Monseigneur Gonon évêque de Moulins. Sa physionomie surnaturelle par quelques témoins de sa vie. Avant-Propos de CHARMOT, S. J. Paris, Lethielleux, 1954, 19 × 12 cm., 200 p. Prix : 375 frs.

NEWMAN J. — *Foundations of Justice.* A historico-critical Study in Thomism. Cork University Press, 1954, 22 × 14 cm., XVIII-130 p. Prix : 12 sh. 6 d.

NIEDERMEYER A. — *Allgemeine Pastoralmedizin.* II. *Ärztliche Ethik (Deontologie).* Grundlagen und System der ärztlichen Berufsethik. Vienne, Herder, 1954, 23 × 15 cm., XII-358 p. Prix : 93 S.

NIGG W. — *Vom Geheimnis der Mönche.* Zurich-Stuttgart, Artemis-Verlag, 1953, 24 × 16 cm., 422 p. Prix : 24,80 frs.

NÓBREGA (DA) M. — *Diálogo sobre a conversão do Gentio.* Com Preliminares e Anotações Históricas e Críticas de S. Leite, S. J. Coll. IV Centenário da Fundação de São Paulo, I. Lisbonne, União Gráfica, 1954, 26 × 20 cm., 132 p.

OLIVIER A. — *L'apocalypse et ses enseignements.* Introduction générale. Commentaire des messages aux églises (Chap. I-III). Cahier n° 1 en 2 fasc. Paris, Geuthner, 1954, 29 × 22 cm., 102 et 19 p. Prix : 1.200 frs.

OSTERLOH E.-ENGELLAND H. — *Biblisch-theologisches Handwörterbuch zur Lutherbibel und neueren Übersetzungen.* Lief. 10. Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954, 28 × 20 cm., p. 609-732. Prix de souscription : 3,80 marks par fasc.

Passauer Studien. Festschrift für Bischof Dr. Simon Konrad Landersdorfer, O.S.B. zum 50. Jahrestag seiner Priesterweihe dargeboten von der Phil.-Theol. Hochschule Passau. Passau, Verlag Passavia, 1953, 24 × 16 cm., 316 p. Prix : 16 marks.

PINARD DE LA BOULLAYE H., S. J. — *Exercices spirituels selon la méthode de saint Ignace.* Tome IV. *Conférences, examens.* 8e édit., Paris, Beauchesne, 1954, 20 × 15 cm., VI-330 p.

PIROT L. et ROBERT A. — *Dictionnaire de la Bible. Supplément.* Fasc. XXVII. *Mandéisme-Médiation.* Paris, Letouzey et Ané, 1954, 28 × 20 cm., col. 769-1024.

Presse (La) Catholique Belge de langue française. 1954. Extrait de l'Annuaire

de la Presse Catholique Belge. Anvers, Publidoc, 1954, 22 × 14 cm., p. 53-114 et 88*. Prix de l'Annuaire : 100 frs.

Problèmes sociaux et missions — Le rôle des laïcs dans les missions. Rapports et compte rendu des XXI[e] et XXII[e] semaines de missiologie de Louvain 1951-1952. Coll. Museum Lessianum, Section missiologique n° 30. Bruxelles, Edition Universelle; Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1953, 23 × 15 cm., 374 p.

Programme des Etudes et Directions Pédagogiques pour les 3 premiers degrés des Ecoles Primaires Catholiques. 4[e] édit., Liège, Edit. du Conseil central de l'enseignement primaire catholique, 1954, 21 × 14 cm., 159 p. Prix : 35 frs.

Psychisme animal et Ame humaine par le Groupe lyonnais d'études médicales, philosophiques et biologiques. Coll. Convergences. Paris, Spes, 1954, 20 × 13 cm., 224 p. Prix : 450 frs.

RAHNER H., S. J. — *A la source des congrégations mariales.* Trad. H. Declève, S. J. Coll. Les congrégations mariales dans l'Eglise, 5. Bruxelles, Secrétariat central des congrégations mariales, 1954, 15 × 11 cm., 56 p. Prix : 10 frs.

Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. Hrsgb. v. O. Schmitt, E. Gall u. L. H. Heydenreich. Fasc. 33/34 : *Dämonen-Denkmal.* Stuttgart, A. Druckenmüller, 1954, 29 × 20 cm., col. 1025-1280. Prix : 20 marks.

RIQUET M. — *L'Eglise et la Vierge.* Conférences de Notre-Dame de Paris. Carême 1954. Paris, Spes, 1954, 19 × 12 cm., 222 p. Prix : 350 frs.

ROSSI G. F., C.M. — *Il quarto pioniere della Commissione Leonina P. Clemente Suermondt O.P.* Plaisance, Collegio Alberoni, 1954, 25 × 17 cm., 36 p.

SCHEEBEN M.-J. — *Handbuch der katholischen Dogmatik.* Buch V. *Erlösungslehre.* Halbband I. 2[e] édit. par C. FECKES. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1954, 24 × 15 cm., XXVIII-426 p. Prix : broché, 15 marks; relié, 18 marks.

SCHRÖBLER I. — *Notker III von St. Gallen als Übersetzer und Kommentator von Boethius' De Consolatione Philosophiae.* Coll. Hermaea. Germanistische Forschungen. Neue Folge, 2. Tubingue, Niemeyer, 1953, 24 × 16 cm., XII-196 p. Prix : 22,50 marks.

SCHRÖDINGER E. — *Science et Humanisme.* La physique de notre temps. Coll. Textes et études philosophiques. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1954, 19 × 12 cm., 128 p. Prix : 69 frs belges.

SEFFER J., S. J. — *Fleur de pêcher. Scènes vécues en Chine rouge.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1954, 19 × 12 cm., 108 p. Prix : 200 frs.

STENDAHL K. — *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament.* Coll. Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, XX. Uppsala, Almqvist & Wiksells, 1954, 24 × 16 cm., 250 p. Prix : 18 cour.

STEVEN P. — *Eléments de morale sociale.* Paris-Tournai-Rome, Desclée & C[ie], 1954, 21 × 14 cm., VIII-612 p.

STIERLI J. — *Cor Salvatoris. Wege zur Herz-Jesu-Verehrung.* Unter Mitarbeit v. R. Gutzwiller, H. u. K. Rahner. Fribourg-en-Br., Herder, 1954, 19 × 12 cm., X-270 p.

STOCKER A. (Dr). — *L'homme. Son vrai visage et ses masques.* Coll. Animus et Anima, 3. Paris, Vitte, 1954, 19 × 14 cm., 240 p. Prix : 750 frs.

Studia Gratiana post Octava Decreti Saecularia auctore consilio commemorationi Gratianae instruendae edita. I. curantibus I. FORCHIELLI & A. M. STICKLER. Bologne, Institut juridique de l'Université des Etudes, 1953, 26 × 18 cm., XXXII-584 p., 42 reprod. Prix : 7.000 lires.

Studia Theologica Lundensia (Coll.). Lund, Gleerup, 1954, 24 × 16 cm. Prix : 20 cour. suéd. le volume.

5. Leif EEG-OLOFSSON. — *The Conception of the inner Light in Robert Barclay's Theology.* A Study in Quakerism. 258 p.

6. Per WAGNDAL. — *Gemenskapsproblemet hos Sören Kierkegaard.* 264 p.

SURIN J.-J. — *Les voies de l'amour divin.* Textes choisis et présentés par M. Daniélou. Coll. Orans Christianus. Paris, Edit. de l'Orante, 1954, 16 × 13 cm., 224 p. Prix : 480 frs.

THÉRY G., O.P. — *Aventure à Marrakech au XII[e] siècle. Un évêque clandestin et Averroès I[er] (c. 1115).* Paris, Deshayes, 1954, 24 × 16 cm., 39 p.

THOMSEN P. — *Die Palästina-Literatur.* Eine internationale Bibliographie in systematischer Ordnung mit Autoren- und Sachregister. Band VI. Die Lite-

ratur der Jahre 1935-1944. Lief. 1. Berlin, Akademie-Verlag, 1953, 24 × 16 cm., 15* et 288 p. Prix : 28 marks.

THOULESS R. H. — *Authority and Freedom.* Some psychological Problems of religious Belief. The Hulsean Lectures delivered at the University of Cambridge, 1952. Londres, Hodder and Stoughton, 1954, 19 × 13 cm., 124 p. Prix : 8 sh. 6 d.

TILLICH P. — *Love, Power and Justice.* Ontological Analyses and Ethical Applications. Londres-New York-Toronto, Oxford University Press, 1954, 20 × 13 cm., VIII-127 p. Prix : 10 sh. 6 d.

TIMON-DAVID. — *Traité de la confession des enfants et des jeunes gens.* 15e édit., Marseille, Procure Timon-David, 1954, 24 × 16 cm., VIII-264 p.

TYSZKIEWICZ S., S. J. — *Edinstvo Tserkvi i Vizantia.* Rome, Edit. du Séminaire Catholique russe, 1951, 17 × 12 cm., 140 p.

VALABREGA J.-P. — *Les théories psychosomatiques.* Origines psychanalytiques — Importance psychologique. Coll. Nouvelle Recherche. Paris, Presses Universitaires de France, 1954, 19 × 14 cm., 192 p. Prix : 540 frs.

VALENTINE F., O.P. — *L'art de prêcher. Guide pratique.* Trad. de l'anglais par A. Derbaix-Misonne. Paris-Tournai, Casterman, 1954, 21 × 15 cm., 272 p. Prix : 84 frs belges.

VANDERHOVEN H., MASAI Fr. & CORBETT P. B. — *Regula Magistri.* Edition diplomatique des manuscrits latins 12205 et 12634 de Paris. Coll. Publications de Scriptorium, vol. III. Anvers-Amsterdam, Standaard-Boekhandel ; Bruxelles-Paris, Erasme, 1953, 27 × 20 cm., 340 p., 4 planches. Prix : broché, 725 frs b. ; relié, 775 frs b.

VAN ETTE A. (Dom). — *Les chanoines réguliers de saint Augustin. Aperçu historique.* Bressoux-Liège, Abbaye du Bouhay, 1953, 22 × 14 cm., 170 p. Prix : 40 frs.

VERMEERSCH A., S. J. † et CREUSEN J., S. J. — *Epitome Iuris Canonici* cum commentariis ad scholas et ad usum privatum. Tomus II. Liber III Codicis iuris canonici. Coll. Museum Lessianum, Section Théologique. 7e édit., Malines-Rome, Dessain ; Paris, Office général du livre ; Bruxelles, Edition Universelle, 1954, 21 × 14 cm., XVI-637 p. Prix : 180 frs b.

VILLOSLADA R. G., S. J. — *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773).* Coll. Analecta Gregoriana, Vol. LXVI. Series Facultatis Historiae ecclesiasticae, Sectio A (n. 2). Rome, Univ. Grégor., 1954, 23 × 16 cm., 356 p. Prix : 1.800 lires.

Vocabulaire biblique, publié sous la direction de J.-J. von Allmen. Paris-Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1954, 24 × 18 cm., 314 p. Prix : broché, 17 frs s. ; relié, 21 frs s.

VOILLAUME R. — *Demeures de Dieu. L'Eglise et la Vierge.* Paris, Edit. du Cerf, 1954, 19 × 12 cm., 72 p.

WAGNER H. — *Existenz, Analogie und Dialektik.* Religio pura seu transcendentalis. I. Halbband. Munich-Bâle, Reinhardt, 1953, 23 × 16 cm., 228 p. Prix : cartonné, 16 frs s. ; relié, 18 frs s.

WEISGERBER F., O.S.B. — *Votre Rosaire. Comment le prier.* Clervaux, Abbaye S. Maurice, 1954, 14 × 10 cm., 42 p.

ZECEVIC S., O.F.M. — *Francisci Veber. Theoria de Persona.* Internum drama philosophi sloveni. Montréal, Edit. Franciscaines, 1954, 25 × 17 cm., XVI-190 p. Prix : 3 $.

ZIEGLER J. — *Susanna. Daniel. Bel et Draco.* Coll. Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Band XVI, 2. Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954, 24 × 16 cm., 224 p. Prix : broché, 28 marks ; relié, 32 marks ; en souscription, 24 et 28 marks.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*